المنظمة العربية للترجمة

إمانويل كَنْت

نقد العقل المحض

ترجمة

غانم هنا

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المنظمة العربية للترجمة
كَنْت، إمانويل
نقد العقل المحض/ إمانويل كَنْت؛ ترجمة غانم هنا؛ مراجعة فتحي المسكيني.
846 ص. - (الفلسفة)
يشتمل على فهرس.
ISBN 978-614-434-023-2
1. المعرفة. 2. الفلسفة العقلية. أ. العنوان. ب. هنا، غانم (مترجم). ج. المسكيني، فتحي (مراجع). د. السلسلة.
121

Kant, Immanuel
Kritik der reinen Vernunft

المنظمة العربية للترجمة
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 5996 - 113
الحمراء - بيروت 2090 1103 - لبنان
هاتف: 753031 - 753024 (9611) / فاكس: 753032 (9611)
e-mail: info@aot.org.lb - http://www.aot.org.lb

توزيع: **مركز دراسات الوحدة العربية**
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 6001 - 113
الحمراء - بيروت 2407 2034 - لبنان
تلفون: 750084 - 750085 - 750086 (9611)
برقياً: «مرعربي» - بيروت / فاكس: 750088 (9611)
e-mail: info@caus.org.lb - Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، آب (أغسطس) 2013

المحتويات

تنبيهات

ـ أشار المترجم في مقدّمته إلى أنه اعتمد نصّ طبعة فيليكس مينر (Felix Meiner) مع الاستعانة بالنصّ الذي قام بتحقيقه فيلهلم فيشيدل (Wilhelm Weischedel) في طبعة سور كامب. أمّا الطبعة الأولى للكتاب (A) والطبعة الثانية (B) فقد أخذهما بالاعتبار مع الإشارة إلى الإضافات والنقص في كلٍّ منهما؛ ووضع ترقيم الطبعتين على هامش الصفحة كما ورد في الكتاب الأصلي تسهيلاً للعودة إليه هنا وفي كلِّ طبعات دور نشرٍ أخرى تثبت الترقيم الأصليّ.

ـ تمّت الإشارة إلى الفروقات بين (A) و(B) وطبعة أكاديمية برلين في الهوامش المثبتة في أسفل الصفحات، علماً بأنه لم يشر، إلا إلى الفروقات ذات الدلالة على معنى، وأسقط الفروقات اللغوية البحتة.

ـ ما ورد باللغة اللاتينية أو اليونانية وُضع إلى جانب ترجمته إلى العربية.

ـ يشير القوسان اللذان على هذا الشكل [ ] إلى إضافةٍ قام بها المترجم أو المراجع؛ أمّا القوسان ( ) فهما من أصل النصّ.

ـ أبقى المترجم والمراجع على الصيغة الألمانية لبعض

المصطلحات التي قد تؤدّي ترجمتها إلى لبسٍ أو سوء فهم (مثلاً: ترانسندنتالي، نومنون، شيما... إلخ)، وقد أبقيا على مصطلحي (a priori) قبْلياً و(a posteriori) بعدياً بصيغة الحال دائماً. كما اعتمدا ترجمة مصطلح (Anschauung) بـ العيان لقربه من أصل الكلمة في اللغة الألمانية

سيجد القارئ أن ترقيم الطبعات مختلف في بعض المواقع وغير متسلسل وذلك وفق ما رآه المترجم من مصلحة لفهم النص، دون معرفة القصد منه. كما ورد بعض الأخطاء في تعليقات المترجم حول الأعلام وفترات حياتهم اقتضى تصويبها.

قام بمراجعة هذه الترجمة الدكتور فتحي المسكيني، الحائز على جائزة الشيخ زايد في دورتها السابعة 2013 لترجمة كتاب الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر **الكينونة والزمان**، وكان دقيقاً في مراجعته للترجمة وضبط صياغتها ومصطلحاتها.

مقدّمة المترجم

أصدر إيمانويل كَنْت[1] (Immanuel Kant) أستاذ الفلسفة في جامعة كونيغسبرغ، سنة 1781، بعد صمتٍ دام سبع سنوات، كتاب: **نقد العقل المحض** (*KritiK der reinen Vernunft "A"*). وبعد سبع سنوات أصدر طبعةً ثانيةً "B" "مصحَّحة هنا وهناك"، سنة 1787. هذا هو الكتاب الذي قال فيه شوبنهاور (Schopenhauer): "إنه أهمُّ كتاب كُتب في أيِّ وقتٍ كان بأوروبا"[2]

هذا النقد هو الميتافيزيقا الكَنْتية، وفيه لخَّص مؤلّفه مهمة نقده بثلاثة أسئلة: ماذا يمكنني أن أعلم؟ ماذا عليَّ أن أفعل؟ وما الذي يحقُّ لي أن آمله[3]؟ وراح يستنفذُ نواحي كلِّ جواب عنها.

وفي ثنايا الشروحات الصعبة والمعقّدة ثمّة أفكارٌ لم تجِد

---

(1) كَنْت (1804 - 1724 م.) حول حياته وأعماله وعصره وتأثيره، انظر **نقد ملكة الحكم** ترجمة غانم هنا، بيروت 2005 (ص 60-17).

(2) آرثر شوبنهاور (Arthur Schopenhauer) (1860-1788) في كتابه: **العالم بوصفه إرادة** (*Die Welt als Wille*) (1844-1819). الرسائل الكاملة، ط Huelscher A، رقم الرسالة 157.

(3) **نقد العقل المحض**، ص 805 (A), 833 (B).

الاهتمام الكافي سواء لدى من اتَّبع الفلسفة الكَنْتية الترانسندنتالية أو من عثر فيها على اتجاهٍ قام هو على أساسه بتطوير فلسفةٍ خاصةٍ به، وقد صدق من قال: "بإمكانك أن تكون مع كَنْت أو أن تكون ضدَّه، لكنك لا تستطيع أن تتفلسف من دونه"، وكان من بين المستفيدين - ومنهم من لم يذكر كَنْت لكنه طوَّر فروعاً في المعرفة لا تزال مثمرةً حتى أيامنا الحاضرة؛ من هذه الفروع: الفرق بين ما يجب وما ينبغي أن يكون، ويُظنُّ أنه من ابتداع الفلاسفة التحليليين، وهو في الحقيقة من صُلب فلسفة كَنْت (Kant) وفيخته (Fichte)؛ وهناك أيضاً نظرية التواصل والإبلاغ، التي في أساس الفلسفة الوجودية بكل أطيافها؛ ومن بين من تأثّر بالفلسفة الكَنْتية من جاء بفلسفة الأنا الآخر مثل بول ريكور[4] (Paul Ricœur) وغيره، ولا شكَّ في أن اعتماد كَنْت على **الفهم العامّي**، وعلى الإنسان العاديِّ وعلى أهمية صدقه ومصداقيته قد حثَّ الفلاسفة على الاقتراب من واقع الناس ومشاكلهم وهمومهم وأبطلَ صحة "البرج العاجي" و"الفيلسوف الحاكم"

نُقل هذا الكتاب إلى العربية مرّتين: الأولى عن الإنجليزية، لأحمد الشيباني[5] والثانية عن الفرنسية لأستاذ الفلسفة د. موسى وهبة[6]، وفي حين لم أعثر على الترجمة الأولى، تتبَّعتُ الترجمة الثانية بكلِّ دقّةٍ.

وقد اعتمدتُ في ترجمتي عن الألمانية النصَّ المنشور في دار

---

(4) ريكور: الذات عينها كآخر (Soi-même comme un autre)، ترجمة د. جورج زيناتي، بيروت 2005.

(5) بعنوان **نقد العقل المجرّد**، دار اليقظة، بيروت 1965.

(6) صدرت بعنوان **نقد العقل المحض** عن مركز الإنماء القومي مشروع مطاع صفدي للينابيع II، بيروت، د. ت.

فيليكس مينر[7] وأكملتها بالعودة إلى طبعة سور كامب[8] ووضعت إلى جانب النصيَّن ترجمةً إنجليزيةً[9] وفرنسيةً[10] وإيطالية[11]، كنت أعود إليها كلِّها بعد نقل النص الألمانيّ إلى العربية لتكون لي سنداً في اليقظة والدقَّة، ولا بدّ من أن ألفُت نظر قارئ هذه الترجمة في حال أراد العودة إلى ترجماتٍ باللغات المذكورة إلى أن الترجمة الإنجليزية كثيراً ما تحذف جملاً لا بل فقرات. أمّا الترجمة الفرنسية، وهي جديدةٌ بالكامل فتستحقُّ كلَّ التقدير، وإن وقعت هنا أو هناك بعض الأخطاء وغيرها من غموضٍ في الفهم لها علاقة بخصوصية اللغة الفرنسية. أمّا الترجمة الإيطّالية، فهي، كما نوَّهتُ بذلك في ترجمتي لكتب أخرى، أفضل ما وقعتُ عليه بلغاتٍ أخرى.

قرَّر بعض المترجمين نقل النصّ الثاني (B) لا غير إلى مختلف لغاتهم، إلا أنني اعتمدت كلتا الطبعتين (A وB) إلى اللغة العربية، حرصاً على كمال هذا المؤلَّف وخدمةً للقارئ العربي الذي، مع أنه سيقع في بعض الإرباك أثناء القراءة، إلاّ أنه سيحصل بالمقابل على نصٍّ كامل يُقرأ بتمعُّن.

---

(7) *Kritik der reinen Vernunft*، في المكتبة الفلسفية، (Felix Meiner)، المجلد 17a، ط 4، هامبورغ 1956.

(8) في: *Werkausgabe*، المجلد الرابع، الجزء 1 و 2، بعناية فيلهلم فيشدل (Wilhelm Weischedel)، فرانكفورت 1977.

(9) *Critique of Pure Reason*، ترجمة مصحَّحة وموسَّعة لترجمة مايكلجون (Meikeljohn)، قام بإعدادها فاسيليس بوليتيس (Vasilis Politis)، لندن 1993.

(10) *Critique de la raison pure*، ترجمة آلان رينو (Alain Renault)، ط 3، باريس 2006.

(11) *Critica della ragione pura*، ترجمة بيترو كيودي (Pietro Chiodi)، تورينو 1967 و2005.

لعلَّ هذا الكتاب الذي أحدث ثورةً في تفكير أجيالٍ على مدى قرنين ونصف، يدلُّ المفكِّرين العرب على طريق تنويرٍ يتحقَّق به بعض أهداف الجماعة والأفراد.

غانم هنا

[فرانسيس] بيكون الفيرولامي(*)
التجديد الكبير
المقدِّمة

إننا نلزم الصمت في ما يخصُّنا نحن، أمّا بشأن ما ننظر فيه هنا، فنطلب ألا يعتبره الناس وكأنه مجرَّد رأيٍ، بل مهمَّةً ضرورية؛ وأن يكونوا على يقينٍ من أننا لا نقيم أُسس مذهبٍ أو معتقدٍ ما، بل أُسس الرفاه الإنساني وكرامة الإنسان، ثمَّ [نطلب منهم]، كلٌّ بحسب ما فيه فائدته، أن يتشاوروا فيما بينهم ويشاركوا فيه بأنفسهم. [ونطلب منهم] ما عدا ذلك أن يأملوا خيراً "وألا يتصوَّروا في أذهانهم ويشعروا أن تجديدنا هو سعيٌ لامتناهٍ

[تجدر الملاحظة إلى أن جميع الهوامش المشار إليها بأرقام تسلسلية هي من وضع المؤلف، أما تلك المشار إليها بإشارة (*) هي من وضع المترجم.]

(*) [فرانسيس] بيكون الفيرولامي (Francis Bacon of Verulam) (1626-1561) رجل دولة وفيلسوف إنجليزي، شغل مناصب حكومية رفيعة كان آخرها قاضي قضاة المملكة، اتهم بالفساد وعاش نهاية تعيسة حتى وفاته. يعتبر مؤسّس التجريبية الإنجليزية وفاتح الأبواب للعلوم الطبيعية تحت شعار "العلم قوة" وأن الهدف من العلوم هو السيطرة على الطبيعة بواسطة الملاحظة وبالتجربة. أهم أعماله **الأورغانون الجديد للعلوم** (1620)، **أطلنطيس الجديدة** (1627) **والتجديد الكبير** (1622-27 للمجلدات I-III).

ويفوق قدرة الكائن القابل للفناء، بينما هو، في حقيقة الأمر، يضع نهايةً وخاتمةً لضلالٍ لا حدَّ له(*)

(*) أخذ كَنْت هذا النص من كتاب بيكون **الأورغانون الجديد** الذي حمل في طبعته الأصلية (1620) رسماً مزخرفاً على صفحة مقابل صفحة عنوان الكتاب تحمل عنوان **التجديد الكبير**، ويقع النص الوارد أعلاه في نهاية مقدمته (انظر: **أعمال فرانسيس بيكون الكاملة**، لندن 1858، المجلد الأول، طبعة سبدِّينغ وآخرين، ص 132-133). لا يوجد هذا النص في الطبعة (A)، واعتباره إهداء إلى بيكون خطأ والجملة الأخيرة مقتبسة منه حرفياً وهي إضافة في B.

إلى معالي وزير الدولة الملكي
البارون فون تسدليتس(*)

صاحب السيادة!

أن يُسهم المرء في تنمية العلوم في الجانب الذي يخصُّه، هذا يعني أن يعمل لمصلحة **معاليكم** الشخصية، لأنّ هذه المصلحة مرتبطة بالفعل ارتباطاً وثيقاً بذلك النموّ، لا نظراً فقط للمقام الرفيع الذي يشغله حامٍ [للعلم] بل بسبب علاقة[1] أكثر ألفةً بالعلوم كمولَعٍ وعارفٍ مستنيرٍ. لذا ألجأ أيضاً إلى الوسيلة الوحيدة التي تحت تصرفي إلى حدٍّ ما، لأعبِّر عن عرفاني بفضل ما شرفتموني **معاليكم**

(*) البارون فون تسدليتس (K. A. Freiherr von Zedlitz) (1752-1830)، وزير العدل ثم التربية طيلة حكم **فريدريخ الكبير**، ملك بروسيا، كان من أتباع حركة التنوير وحامياً أميناً **لكَنْت**، يمارس في عمله **الاستبداد المستنير** العزيز على قلب ملكه. عرض على **كَنْت** سنة 1777 كرسي الفلسفة في جامعة هلّه (Halle) لكن **كَنْت** آثر أن يكمل كتاب **نقد العقل المحض** على الترقّي والأجر الأجدى، ومع مجيء فريدريتش فيلهلم (Friedrich Wilhelm) الثاني إلى الحكم حلّ شخص آخر محلّ **تسدليتس** (1788) واتبع سياسة في التعليم ضيّقت الخناق على تدريس الفلسفة بشكل خاص وقد نشب الخلاف الحادّ مع الرقابة **لا سيّما** بعد ظهور كتاب كَنْت **الدين في حدود العقل فحسب** (1793).

(1) هذه الكلمة مضافة في طبعة أكاديمية برلين.

به من ثقةٍ عطوفٍ حينما رأيتم أنني **سأكون** قادراً على تقديم شيء من هذا القبيل[2]

إلى الرعاية العطوف نفسها التي شرّفت **معاليكم** بها الطبعة الأولى لهذا العمل أهدي الآن أيضاً هذه [الطبعة] الثانية ومعها في الوقت نفسه[3] سائر ما يتعلّق بمصير [نشاطي] الأدبي، وها أنا مع بالغ الاحترام.

الخادم الخاضع المطيع

لمعاليكم

إيمانويل كَنْت

كونغسبرغ

في 23 نيسان/ أبريل 1787 [4]

---

(2) تأتي هنا فقرة أخرى في طبعة (A): "فمن تُسعده الحياة التأملية يجد، بين أمانيه المعقولة، في استحسان حَكَم مستنيرٍ ووقور تشجيعاً قوياً على القيام بجهود ذات منفعة كبيرة، وإن تكن بعيدة، وبالتالي خافية عن أعين العامة"

(3) في الطبعة (A): "لشخصٍ مثل هذا ولرعايته العطوف أهدي الآن هذا المؤلف، و[أضعه] تحت حمايته..

(4) في 29 أيار/ مايو 1781 حسب الطبعة (A).

مقدمة الطبعة الأولى[1]

كُتب على العقل البشري، هذا القَدَر الخاص في نوعٍ من معارفه: أن يكون مثقلاً بأسئلة ترهقه، وهو لا يستطيع أن يصرف النظر عنها، لأنها مفروضة عليه بحكم طبيعة العقل نفسها، لكنه في الوقت نفسه لا يستطيع الإجابة عنها، لأنها تجاوز كلَّ ما يملك العقل البشري من قدرات.

ويقع العقل في هذه الحيرة بغير ذنب منه. فهو ينطلق من مبادئ يكون استعمالها في سياق التجربة لا غنى عنه، وفي ذات الحين تؤكد التجربةُ صحتها على نحوٍ كافٍ، وبهذه [المبادئ] يرتفع العقل دائماً نحو الأعلى (كما تقضي بذلك طبيعته) نحو شروط أعلى وأبعد. بيد أنه لا يلبث أن يدرك أن عمله بهذه الطريقة سيظلُّ محكوماً عليه دائماً بالنقص، لأن الأسئلة لا تنقطع أبداً، وهكذا يجد نفسه مضطرّاً للجوء إلى مبادئ تتخطّى كلَّ استخدام ممكن للتجربة، فيما تبدو في ظاهرها بعيدةً عن الشبهات، فيقبل بها أيضاً العقل السليم. لكنه بهذا يُلقي بنفسه في ظلمة وتناقضات يستطيع بالفعل أن يكشف بها عن أنّ أخطاءً لا بدَّ كامنةٌ في مكانٍ ما في أساسها، لكنه لا يستطيع أن يعثر

---

(1) حذفت هذه المقدمة من الطبعة (B).

عليها، لأن المبادئ التي يستخدمها، كونها تجاوز حدود كلّ تجربة، لم يعد يُعترف بها محكّاً للتجربة، ويسمّى الآن ميدان صراع هذه التنازعات التي لا تنتهي **ميتافيزيقا**.

مضى الزمان الذي كانت تدعى فيه **مَلكَة** كلّ العلوم؛ ولو حكمنا على الأفعال بالنيات لقلنا إنها كانت جديرةً بلقب الشرف هذا، نظراً للأهمية الفائقة التي يتّصف بها موضوعها. أما اليوم فإن النغمة السائدة في هذا العصر تنهال عليها بالاحتقار والازدراء، وتندب الشيخة حظّها، وتجدُ نفسها منبوذةً ومهجورةً مثل **هيكوبا**[2]: "كنتُ قبل قليل أعظم النساء شأناً، وكنتُ سيدة الجميع بفضل العدد الكبير من أبنائي وأزواج بناتي [...] وها أنا ذا الآن منفية وعارية" أوفيد[*] التحوُّلات (modo maxima rerum tot generic, natisque potens - nunc trahor exul, inops - Ovid. Metam).

في أول الأمر كانت سيطرتها **استبدادية** تحت حكم **الدوغمائيين**، ولكن، لمّا كان التشريع لا يزال يحمل آثار البربرية القديمة، انهار حكمها شيئاً فشيئاً وأدخلت حروبٌ داخلية حكم **الفوضى**، وقد كان، **الشكّاك**، شأنهم شأن القبائل الرحّل الذين ينفرون من الاستقرار وتعمير الأرض، يُقدمون بين الحين والآخر على مهاجمة التجمُّع المدني ويمزّقون عراه. إلا أن عددهم كان لحسن الحظ قليلاً، فلم يستطيعوا أن يوقفوا أولئك الذين ثابروا على بنائه من جديد، على الرغم من أنه لم تكن لدى هؤلاء خطّةٌ

---

(2) بحسب **إلياذة هوميروس** هي زوجة **بريام** الذي قُتِل وابنه في حرب طروادة.

(*) هو ببليوس أوفيديوس ناسو (Publius Ovidius Naso) (43 ق. م. ـ 17 أو 18 ب. م.) الشاعر اللاتيني المولود في **رومانيا**، المشهور بقصائده الخفيفة والمليئة بالميثولوجيا، أشهرها: **فنّ الحب** و**التحوُّلات**، والأشعار التي يذكرها **كَنْت** هي من **التحوُّلات** الكتاب XIII الأشعار 508-510.

مشتركة. صحيح أن الأمر بدا في العصور الحديثة وكأن جميع هذه المنازعات يمكن أن يوضع لها حدٌ من طريق نوع من **فيزيولوجيا** الفهم البشري (وهو للشهير لوك(*) (Locke))، وأن شرعيَّة مطالباتها يمكن أن تُقرَّ بصورة نهائية؛ ولكن، بالرغم من أنه تمَّ الاستدلال على ولادة تلك المَلِكة المزعومة من غوغاء التجربة العادية، وكان بالتالي لا بدَّ من أن تثار الشكوك بوجه تكبُّرها بحقٍّ، ولكن **سلسلة النسب** هذه قد سبق وافتُري عليها بها في حقيقة الأمر فاستمرَّت هي في ادعاءاتها، ممَّا أوقعها من جديد في **الدوغمائية** القديمة العَفِنَة وبالتالي في الاحتقار الذي أُريد للعلم أن يخرج منه، وفي الزمن الحالي، بعدما بُذلت كلُّ الجهود (كما يحلو للبعض أن يقنع نفسه) بلا طائل، يسود مَلَلٌ **وعدم مبالاةٍ** كامل - هو أمُّ الفوضى والظلام - في العلوم، لكنه مع ذلك في نفس الوقت **مصدرٌ**، أو على الأقلِّ فاتحةٌ لتكوينٍ وشيك لها من جديد ولإعادة استكشافها، حيث وقعتْ في الغموض والإرباك وأصبحت غير صالحة للاستعمال بسبب كدٍّ وُجِّه باتجاهٍ غير صحيح.

والحقُّ أن اصطناع **عدم الاكتراث** إزاء مثل تلك البحوث هو أمرٌ لا جدوى منه، وهي [بحوثٌ] لا يمكن أن تقف الطبيعة البشرية من موضوعها موقف **عدم الاكتراث**. كما أنه، مهما حاول أولئك الذين يدَّعون **عدم الاكتراث** إخفاء أنفسهم حتّى من طريق تغيير اللغة المدرسية إلى لغةٍ شعبية، إلا أنهم يقعون حتماً من جديد في مزاعم ميتافيزيقيّة، طالما أبدوا الكثير من الاحتقار تجاهها. بيد أن عدم

(*) جون لوك (John Locke) (1632-1704) فيلسوف إنجليزي، صاحب مذهب المادية الحسية، وعنده أن لا حقيقة للأفكار الفطرية الديكارتية، فالمعرفة تتمّ بدءاً من تجربة حسية؛ أهم مؤلفاته: *Essay on the Human* Understanding, *Letter Concerning Toleration*.

الاكتراث هذا الذي يلاحظ في نسيج كافة العلوم ويطاول بشكلٍ خاص من بينها تلك التي سيُقدم بأقلّ قدرٍ على التخلّي عن معارفها - لو كان بالإمكان الحصول عليها - هو [أي عدم الاكتراث] في الواقع ظاهرةٌ تستحق الانتباه والتأمل، ومن الواضح أنه لم يأتِ نتيجة الاستخفاف، وإنما تولَّد عن **مَلَكة الحكم**(3) الناضجة لهذا العصر الذي لم يعد يقنع بمعرفةٍ صورية، وهو يطالب العقل بأن ينهض من جديد بأشقّ مهامه، أي معرفة الذات، وأن يُقيم محكمةً تؤمِّن له تحقيق مطالبه المحقّة، وتقضي على كلّ الادعاءات الفاسدة، لا من طريق اللجوء إلى التعسف، بل بالتزام قوانينه الأبدية والثابتة؛ وليست هذه المحكمة سوى **نقد العقل المحض** نفسه.

إلا أنني لا أقصد بهذا نقداً للكتب والمذاهب، بل أقصد نقد مَلَكة العقل عموماً، وذلك بالنظر إلى كلّ المعارف التي يمكن أن يُسعى إلى تحصيلها **مستقلاً عن كلّ تجربة**، وبالتالي تقرير إمكان أو عدم إمكان [وجود] ميتافيزيقا بوجهٍ عام، وتحديد مصادرها ومداها وحدودها، ولكن على أن يتمَّ هذا كلُّه على أساس مبادئ.

---

(3) إننا نسمع الشكاوى التي تتردّد من حين إلى آخر عن ضحالة التفكير في عصرنا وانهيار العلم الجادّ. غير أنني لا أرى أن العلوم التي تقوم على أساسٍ وطيد، كالرياضيات والعلوم الطبيعية... إلخ تستحق أن يوجَّه إليها هذا اللوم من قريب أو بعيد، فالأوّلى أن يقال إنها تُثبت شهرتها القديمة في الاستقصاء الجدّي، لا بل إنها تتفوّق في ذاك الأخير أي العلوم الطبيعية أيضاً، والحق أن هذه الروح نفسها يمكن أن تثبت فاعليتها في أنواع أخرى من المعرفة، لو توفّرت العناية بتصحيح مبادئها قبل كل شيء، وعندما تفتقد هذه المبادئ يكون عدم الاكتراث والشكّ، وفي النهاية النقد الصارم أدلّة قاطعة على التفكير **الجاد**. إن عصرنا يتميّز بأنه عصر **النقد** الذي لا بدَّ أن يخضع له كل شيء. لكن **الدين** يتذرّع بـ **قداسته والتشريع** بـ **جلاله** ويحاولان عادةً التخلّص من هذا النقد، ولكنهما في هذه الحالة يثيران بحقٍّ الشكّ فيهما ولا يمكنهما التطلّع إلى الاحترام الحقيقي الذي لا يسبغه العقل إلا على من صمد لامتحانه الحرّ والعلني.

لقد شرعتُ في السير على هذا الدرب - وهو الوحيد المتبقّي - وأنا أُمالق النفس بأنني تمكّنت من القضاء على جميع الأخطاء التي جعلت العقل حتى الآن ينقسم على نفسه خلال استخدامه بمنأى عن التجربة. إنني لم أتهرّب من الإجابة عن أسئلةٍ متذرّعاً بعجز العقل البشري، بل قمتُ بتعيين نوعها تعييناً كاملاً على ضوء المبادئ، وبعد أن اكتشفتُ موضع سوء الفهم الذي وقع فيه العقل مع نفسه، توصّلتُ إلى حلّها جميعاً حلاً مرضياً على الوجه الأكمل. صحيحٌ أن الإجابة عن تلك الأسئلة لم تأتِ على النحو الذي كان يتوقّعه التطلُّع الدوغمائي المسرف في الخيال، إذ إن إرضاءه مرهون بممارسة فنونٍ سحريةٍ، لا أفهم منها شيئاً، ولكن، إنّ هذه [الفنون السحرية] لم تكن لتدخل في تكوين عقلنا، وهي لا تمتُّ لأهدافه بأيِّ صلة؛ ولقد كان الواجب المنوط بالفلسفة على الدوام تبديد الوهم الناشئ عن سوء الشرح والتفسير، مهما تحطّم في سبيل ذلك من أحلامٍ وأوهامٍ طالما حظيت بالثناء والإعزاز. لقد كانت الإفاضة هي الهدفَ الأكبرَ الذي وضعته نصب عيني في هذا العمل، وإني لأجسر على القول بأنه ما من مشكلةٍ ميتافيزيقية واحدة إلا وتجد فيه حلّها، أو على الأقل مفتاح هذا الحلّ. والواقع أن العقل المحض يمثّل أيضاً وحدةً كاملة، بحيث لو ثبت أن المبدأ الذي يقوم عليه قد عجز عن الإجابة عن سؤالٍ واحدٍ من مجموع الأسئلة التي فرضتها عليه طبيعته نفسها إجابةً كافية، فلا مناص في هذه الحالة من رفض هذا المبدأ ذاته لأنه سيقصّر عن الإجابة على بقية الأسئلة بصورةٍ مأمونةٍ ووافية.

أعتقد، وأنا أقول هذا الكلام، أنني ألمح على وجه القارئ علامات الاستياء المُمتزج بالاحتقار لما قد يبدو في هذه المزاعم من ادّعاءٍ وقلّة تواضع. إلا أنها لا تُقاس بتلك المزاعم التي يعلنها أيُّ مؤلِّفٍ من أصحاب البرامج الفلسفية الأكثر شيوعاً، التي يدّعي فيها

القدرة على إثبات الطبيعة البسيطة لـ **النفس** أو إقامة الدليل على ضرورة وجود **بداية** أولى **للعالم**. لأن مثل هذا المؤلِّف يتوهّم أن لديه القدرة على مدِّ نطاق المعرفة البشرية إلى ما وراء كلِّ حدود التجربة الممكنة، الأمر الذي أعترف بتواضع بأنه فوق قدرتي تماماً، ولهذا أعدِل عن مثل هذه المحاولة وأقصر نَفسي على الاهتمام بالعقل نفسه والنظر في تفكيره المحض، ولكي أحصل على معرفة مفصَّلةٍ عنه لست بحاجة إلى المضيّ في البحث من حولي، لأنني أجد هذه المعرفة فيَّ أنا، علاوةً على أن المنطق العادي يقدِّم لي مثلاً عن كيفية تعداد كلِّ عملياته البسيطة تعداداً كاملاً ومنظماً؛ والسؤال الوحيد الذي يُطرح هنا هو: كيف يمكن أن يُعرف عندئذٍ ما هو مدى النتائج التي يحقُّ لي أن آمل الوصول إليها بواسطة العقل في حال أُخذت مني كلُّ مادة وكلُّ عون التجربة.

يكفي ما قلناه عن **الكمال** الذي يجب أن يُطالب به من أجل تحقيق كلٍّ من الأهداف التي لا يفرضها علينا قصدٌ تعسفي، بل طبيعة المعرفة ذاتها، وفي ما يتعلّق بـ **الاستقصاء** الذي علينا أن نتطلّع إليه كي نصل إلى **كافّة** هذه الأهداف، فهنا توجد **مادَّة** بحثنا النقدي.

يبقى علينا أن ننظر في نقطتين، هما **اليقين والوضوح**، وهما شرطان أساسيان يتعلَّقان بـ **صورة** هذا البحث؛ ويحقُّ لنا أن نطالب بتحقيقهما المؤلِّف الذي يتصدَّى لمثل هذه المهمة المليئة بالمزالق.

أما عن **اليقين** فقد حكمتُ على نفسي بأن **الظنّ** غير مسموح به إطلاقاً في مثل **هذا النوع** من التفكير، وأن كلَّ ما يرِد فيه ويكون شبيهاً بافتراضٍ، ولو من بعيد، يجب أن يُعتبر سلعةً ممنوعة ويجب ألا تُعرض للبيع حتى بأبخس ثمن، بل يتحتّم أن تُصادر بمجرد اكتشافها، ذلك لأن كلَّ معرفة يُراد لها أن تقام على أسس **قبْلياً** إنما تُعلن عن نفسها أنها تريد أن تُعتبر معرفةً ضروريةً ضرورةً مطلقةً،

ويتأكد هذا عندما يتعلّق الأمر بتعيين جميع المعارف المحضة **قبْلياً** التي ينبغي أن تكون هي معيار كلِّ يقينٍ ضروري (فلسفي)، بل ينبغي أن تكون نموذجه الأمثل. أمّا هل أنني قد وفيتُ الآن في هذا الكتاب بما تعهّدتُ بالقيام به، فهذا أمر يرجع كلّياً إلى حكم القارئ، لأنه لا يليق بالمؤلِّف إلا أن يقدِّم الحُجج، لا أن يحكم على تأثيرها في قضاته، ولكن لكي لا يكون شيءٌ بغير قصدٍ منه سبباً في إضعاف ذلك التأثير، فقد يكون من المُمكن جداً أن يُسمح له بأن يشير هو بنفسه إلى تلك المواضع التي يمكن أن تثير شيئاً من سوء الظنّ، وإن كانت لا تتعلّق رأساً إلا بهدفٍ جانبيٍّ، لكي يُنحّي جانباً أيَّ تأثير قد يُثيره حتى أقلُّ ارتياب للقارئ في حكمه على هذه النقطة، يتعلّق بالهدف الرئيسي.

لستُ أعرف أيَّ بحوثٍ تفوق في أهميتها - من أجل التعمُّق في الكشف عن طبيعة تلك المَلَكة التي نسميها الفهم، وفي الوقت نفسه من أجل تحديد قواعد استخدامها وحدوده - تلك البحوث التي قمت بها في الفصل الثاني من الأنالوطيقا الترانسندنتالية تحت عنوان **استنباط مفاهيم الفهم المحضة**؛ ولقد كلّفتني هذه البحوث الجهد الأكبر، لكنني آمل ألا يكون ذلك من دون جزاء يعوّض عنه؛ ولكن لوجهة النظر التي اتخذتها في هذه البحوث، وهي على قدرٍ من العمق، جانبان: أحدهما يتعلّق بموضوعات الفهم المحض ويهدف إلى بيان الصدق الموضوعي لمفاهيمه **قبْلياً** وجعلها مفهومة؛ وهو لهذا السبب بالذات جزء أساسي من أهدافي. أمّا [الجانب] الآخر فهو موجَّه لفحص الفهم المحض نفسه والنظر في إمكانه وفي القوى المعرفية التي يقوم عليها، أي من وجهة نظرٍ ذاتية؛ ومع أن هذا العرض هو على جانب كبير من الأهمية بالنسبة إلى هدفي الرئيسي، إلا أنه لا يمثّل جزءاً أساسياً منه، لأن السؤال الأساسيّ سيبقى

التالي: ماذا يمكن أن يعرف الفهم والعقل وإلى أيِّ حدٍّ يمكنهما أن يعرفا مستقلّين عن كلِّ تجربة؟ لا [السؤال] كيف تكون **مَلَكَة التفكير** نفسها ممكنةً؟ ولمَّا كان [السؤال] الأخير يبحث وكأنه في سبب ترتَّبت عليه نتيجةٌ معيَّنة، كأن ينطوي تبعاً لذلك على شيء شبيهٍ بالفرض (وإن لم يكن في الواقع كذلك، كما سأبيّن هذا في مناسبةٍ أخرى)، فإن الأمر يبدو في هذه الحالة وكأنني سمحتُ لنفسي بالتعبير عن رأيي، كما يستتبع بالضرورة أن يكون للقارئ الحقّ في **التعبير عن رأيٍ** مختلف، ولكنني أبادر في هذا الصدد إلى تذكير القارئ، بأنه إذا لم يقتنع بالاستنباط الذاتي على الصورة التي أتوقَّعها، فإن الاستنباط الموضوعي، الذي هو موضع اهتمامي الأكبر هنا [في هذا الكتاب]، إنما يحتفظ بكلِّ قوّته، وهذا، فضلاً عن ذلك، ما سوف يكشفه محتوى الصفحتين 92 - 93(*)

أخيراً، في ما يتعلَّق بـ **الوضوح**، فإن من حقِّ القارئ أن يُطالب في المقام الأول بـ **الوضوح الاستدلالي** (المنطقي) **بواسطة المفاهيم**، ولكن بعد ذلك أيضاً بـ **وضوحٍ حدسي** (إستيطيقي)(**) بواسطة عيانات، أي من طريق أمثلة أو غيرها من أساليب الإيضاحات في الواقع الملموس (in concreto)، وقد عُنيتُ بتحقيق المطلب الأول عناية كافية؛ وقد كان جوهر مشروعي، لكنه كان أيضاً السبب العرَضي لقصوري عن الوفاء بالمطلب الثاني الذي هو بكلِّ تأكيد ليس على هذا القدر من الصرامة، إلا أنه مع ذلك مشروع، ولقد لازمني التردُّد طوال العمل في هذا الكتاب حول إيجاد حلٍّ لهذه المسألة، فقد بدت لي الأمثلة والإيضاحات على الدوام أمراً ضرورياً، ومن هنا تسرَّب الكثير

(*) تشير هذه الأرقام إلى صفحات الطبعة (A).

(**) على علاقة بالصور القبلية للمعرفة الحسية، أي المكان لمعرفة العالم الخارجي والزمان لمعرفة العالم الداخلي.

منها بالفعل إلى موقعه المناسب في المسودَّة الأولى [للنقد]، ولكنني لم ألبث أن تنبهتُ إلى ضخامة مهمتي وكثرة الموضوعات التي سيتعيَّن عليَّ معالجتها؛ ولما أدركتُ أن مجرّد عرضها لوحدها في صورة **درس** [سكولاستيكي] جافٍ سيؤدّي إلى توسيع العمل بالقدر الكافي، لذا رأيت أنه ليس من الصواب أن أزيده ضخامةً بضرب الأمثلة وتقديم الشروح التي قد لا تكون لها ضرورة إلاّ من وجهة النظر **الشعبية**، خصوصاً وأن هذا الكتاب لا يُمكن أن يناسب الاستخدام الشعبي، وأن المتمكّنين من العِلم لن يكونوا بحاجة إلى مثل هذا التيسير - الذي لا نزاع حول الترحيب به في كلّ الأوقات - ولكن قد يكون له هنا حتى عدد من النتائج المُنافية للهدف. يقول الأب تيراسون(*) (Terrason) بحقٍّ: إننا لو حاولنا أن نقدِّر حجم كتابٍ لا حسب عدد صفحاته بل حسب الوقت اللازم لكي نفهمه، لأمكن القول عن بعض الكتب: إنه كان من الممكن أن تكون **أقصر مما هي عليه لو لم تكن بالفعل قصيرة**. ولكن، يمكن القول كذلك بحقٍّ من ناحية أخرى وبالنظر إلى الاستيعاب المطلوب لكلِّ متكاملٍ من المعرفة التأملية المترابطة تحت مبدأ واحد، **إنّ بعض الكتب كان من الممكن أن يكون أوضح مما هو عليه لو لم تتّجه النيّة إلى جعله شديدَ الوضوح**. ذلك لأن الوسائل المساعِدة على الوضوح قد تكون ناقصةً(4) في بعض الأجزاء، ولكنها غالباً ما تشتّت ذهن القارئ وتعيقه عن فهم الكلّ وتحولُ بينه وبين رؤية المجموع رؤيةً واضحة، هذا فضلاً عن أن الألوان الناصعة التي تُضفى على هذه المنظومة بغرض تجميلها، إنما تجعلها متشابكةً أو

(*) كاهن وأديب فرنسي (1670-1750) وقف في الصراع بين القدماء والمحدثين إلى جانب هؤلاء. أخذ كَنْت الشاهد من كتابه **الفلسفة القابلة لأن تطبّق على كافة موضوعات الروح والعقل** (1754) الذي ترجم إلى الألمانية سنة 1762.

(4) في طبعة أكاديمية برلين: (helfen) "معيّنة" وهي هنا (fehlen) "ناقصة"

تحجب عن القارئ مفاصلها وتنظيم بنيتها، وهما أهمُّ ما ينبغي عليه الالتفات إليه إذا أراد أن يحكم على وحدتها وصلاحيتها.

يبدو لي أن هذا يمكن أن يقدِّم للقارئ إغراءً ليس بقليل لكي يوحِّد جهده مع جهد المؤلِّف، واضعاً لنفسه هدف إقامة بناءٍ كبير ومهم، يسعى إلى تنفيذه بشكلٍ كاملٍ، ولكن دائم، على أساس المشروع المطروح عليه. والواقع أن الميتافيزيقا، حسبَ المفاهيم التي سنقدِّمها عنها هنا، هي الوحيدة بين كلِّ العلوم، التي يمكن أن تسمح لنفسها بأن تَعِدَ ببلوغ هذا الكمال في وقتٍ قصير وبجهدٍ قليل يشترط فيه أن يكون جهداً موحَّداً، بحيث لا يبقى للأجيال المقبلة إلا أن تُنسِّق كلَّ شيء فيه بطريقةٍ **تعليمية** ليخدم أهدافها، من دون أن تتمكَّن لذلك من زيادة المضمون أدنى زيادة. ذلك أن هذا العِلم لا يخرج عن أن يكون **قائمة** (Inventarium) بكلِّ ما نملكه من طريق **العقل المحض**، وقد رتبتُه ترتيباً منهجياً منظماً. لا يمكن هنا أن يُفلِت منّا شيء، لأن كلَّ ما ينتجه العقل من داخله لا يمكن أن يظلَّ خافياً، بل لا بدَّ أن يُخرجه العقل نفسه إلى النور بمجرّد أن نكتشف المبدأ المُشترك الذي يقوم عليه. إنَّ الوحدة الكاملة لهذا النوع من المعارف - وهي المستمدَّة من مفاهيم محضة من دون أدنى تأثُّرٍ بأيِّ عنصرٍ تجريبي أو أيضاً بأيِّ عيانٍ **خاص** قد يمتُّ بسبب لأي تجربة محدَّدة، ويمكن أن يكون له بعض التأثير فيها، فيعمل على زيادتها والتوسّع فيها - هذه الوحدة المُطلقة ليست شيئاً قابلاً لأن يتحقَّق فحسب، بل هي ضرورية أيضاً. "عرِّج على نفسك، وستعرف كم هو محدود أثاث منزلك" (Persius: Tecum habita et noris, quam sit tibi curta supeller) - برسيوس(*) (Persius).

(*) اقتبس هذا البيت من "هجائيات" الشاعر اللاتيني أ. ب. ف. برسيوس (Aulus Persius Flaccus) (34 - 62)، وقد عرِّف بالأخلاق الرواقية في أشعاره النقدية الساخرة، والبيت هو رقم 52 من الجزء الرابع.

إنني أُمنّي النفس بأن أستطيع أنا شخصياً تقديم مثل هذه المنظومة للعقل المحض (التأمُّلي) تحت عنوان **ميتافيزيقا الطبيعة**(*)، الذي لن يصِل في حجمه حتى إلى نصف حجم هذا النقد ومع ذلك ينبغي أن يكون في مضمونه أغنى بكثيرٍ منه، لأنّه [النقد] كان عليه قبل كلّ شيء أن يعرِض مصادر المعرفة وشروط إمكانها، وأن يسوّي الأرض الوعرة ويمهدها. هنا أرجو من قارئي صبر **القاضي** وحياده، أمّا هناك فإنني أتطلّع إلى عزيمة **المُعين** الصادقة وإلى تأييده؛ ذاك أنه مهما يبلغ عرض كافّة **المبادئ** التي تقوم عليها المنظومة في النقد من الكمال، يبقى مع ذلك أن تفصيل هذه المنظومة يقتضي هو أيضاً ألا يغيب عنه أيٌّ من المبادئ **المشتقّة** أيضاً، التي لا يمكن تقديمها بحسابٍ تقديريٍّ **قبْلياً**، وإنما يجب البحث عنها خطوةً تلو الأخرى؛ وفي السياق عينه، بما أن **التأليف** الكامل للمفاهيم **قد** تمَّ استنفاده هناك [أي في "النقد"]، فمن الضروري، بالإضافة إلى ذلك، القيام بالشيء نفسه في ما يتصل بـ **التحليل**، وهو الأمر الذي سيكون سهلاً، كما أنه من باب التسلية أكثر من كونه مشقَّة.

تبقى لي ملاحظة فقط تتعلّق بالطباعة. بما أن البدء بالطباعة قد تأخّر بعض الشيء، فإنني لم أتمكّن من استلام سوى النصف الأول من مسودات الطبع لمراجعتها، والتي وجدت فيها بعض الأخطاء المطبعية، لكنها لا تفسد المعنى، باستثناء الخطأ في الصفحة 379، السطر الرابع من الأسفل حيث يجب أن يقرأ " **نوعي** Spezifisch " بدل "**ربيي**(**) Skeptiseh" ، وعرضت نقيضة العقل المحض على الصفحات 425 حتى 461 على شكل لوحة بحيث إن كلَّ ما يخصُّ

(*) لم يصدر هذا الكتاب أبداً، وإن كان المؤلّف قد وضع في سنة 1786 كتاباً بعنوان: **المبادئ الميتافيزيقية الأولى لعلم الطبيعة.**

(**) في الطبعة الأولى (A).

القضية يتابع تطوّره دائماً على الصفحة اليسرى، بينما يتابع ما يخصّ **نقيضها** على الصفحة اليمنى(*) - وهو ترتيب اعتمدته كي تُستطاع مقارنة القضية ونقيضها بسهولة.

(*) يقابلها ص L من طبعة (A) على هامش الصفحة هنا، وبالطبع يكون ما يشار إليه يميناً ويساراً بالألمانية هو على عكس ذلك عربياً.

مقدّمة الطبعة الثانية

سوف يتبيّن من معالجة المعارف التي تقع في مجال العقل إن كان يسلك الطريق اليقيني لعلم أم لا، وهذا ما يمكن تقديره عمّا قريب بناءً على النجاح [الذي أحرزه]. فإذا وجدناه - بعد أن أُعدَّ له الكثير من الترتيبات والاستعدادات وأوشك على بلوغ الهدف - قد توقّف عن السير، أو أنه اضطرَّ في كثيرٍ من الأحيان، من أجل الوصول إلى هذا الهدف، إلى التراجع مراراً واتباع طريقٍ آخر، وكذلك إذا وجدنا أنه يتعذّر على مختلف المعاونين، الاتفاق حول الطريقة التي يجب أن تُتَّبع من أجل الوصول إلى الهدف المشترك، عندئذٍ يمكننا أن نقتنع بأن مثل هذا النوع من الدراسة لا يزال بعيداً بعد عن السير في طريق علم يقيني، بل هو إلى الآن مجرّد تخبُّط؛ وإنه لإسداءُ خدمةٍ للعقل لو كان بالإمكان العثور على هذا الطريق، حتى ولو أدَّى ذلك إلى ضرورة التخلّي عن بعض ما لا جدوى منه وكان متضمَّناً في ما اتُخذ هدفاً من قَبْل من دون تروٍّ.

أمّا أن **المنطق** قد سار على هذا الطريق الآمن منذ أقدم العصور، فهذا ما يتّضح من واقع أنه منذ أرسطوطاليس(*)

(*) الفيلسوف اليوناني (322 - 384 ق. م.) مربي الإسكندر الكبير ومؤسّس مدرسة =

(Aristotle) يبدو كأنه لم يُسمح له بأن يتراجع خطوة واحدة إلى الوراء؛ هذا إذا لم يُحسب تحسيناً حذفُ بعض التفاصيل التي هو بغنىً عنها، أو إدخال تجديدات أكثر وضوحاً على مباحثه - وكلُها تعديلات تتعلّق بالتنميق أكثر منه بيقين العلم، وما تجدر ملاحظته أيضاً بالنسبة إليه أنه لم يستطع حتى اليوم أن يتقدّم خطوةً واحدةً إلى الأمام، وبالتالي تشير كلُّ الاعتبارات إلى أنه قد بلغ درجة التماسك والكمال. إلا أن بعض المحدثين، حينما تصوَّروا أنهم يوسّعون مجاله بأن يحشروا فيه بعض الفصول، تارةً **بسيكولوجية** عن مختلف مَلَكات المعرفة (عن المخيِّلة والذكاء) وطوراً **ميتافيزيقية** عن أصل المعرفة أو اختلاف أنواع اليقين بحسب اختلاف الموضوعات (كما في المذاهب المثالية والريبية... إلخ)، أو **أنثروبولوجية** عن الأحكام المُسبقة (أسبابها ووسائل علاجها)، فإن كل هذه المحاولات ترجع إلى جهلهم بالطبيعة الخاصة لهذا العلم [أي المنطق]، وحينما يتمُّ الخلط بين العلوم وتترك حدودها تتداخل في بعضها، فذلك ليس إضافةً إليها بل إفسادٌ لها؛ أمّا ما يعيِّن حدود المنطق بكلِّ دقَّةٍ، فهو أنه علمٌ لا يهتمُّ إلا بالعرض المفصَّل والبرهان المحكَم للقواعد الصورية لكلِّ تفكير (سواء كان هذا التفكير **قبْلياً** أو تجريبياً، أيّاً كان أصله أو موضوعه، أو كانت العقبات التي تصادفه في وجداننا (Gemüte) طبيعيةً أو عَرَضية).

وإذا كان المنطق قد أصاب نجاحاً بهذا القدر، فإن الفضل فيه يرجع إلى محدودية مجاله بصورةٍ جعلت من حقه، لا بل من

= المشّائين في أثينا. خالف الكثير من تعاليم معلمه أفلاطون. صاحب الكثير من الكتب في المنطق والفلسفة وعلم الطبيعة وما بعد الطبيعة. أثرت تعاليمه على الفلسفة العربية وعلى العلوم عند العرب بعد أن نُقلت أغلب كتبه إلى اللغة العربية وغلب تأثيره أيضاً على الفلسفة اللاتينية في العصور الوسطى.

واجبه، أن يتجرَّد من جميع موضوعات المعرفة والفروق الكائنة بينها، بحيث لا ينشغل الفهم فيه إلا بنفسه وبصورته، ومن الطبيعي أن يصعب على العقل المضيُ في الطريق المؤكّد للعلم حيث لا ينشغل بنفسه فحسب بل أيضاً بموضوعات؛ ومن هنا جاء اعتبار ذلك العلم [أي المنطق] بمثابة علم تحضيري وألا يشكِّل سوى رُدهة العلوم، وحينما يتعلَّق الأمر بالمعارَف، فإن الإنسان يفترض من دون شكٍ منطقاً لكي يحكم عليها حكماً صائباً، أمّا اكتساب [المعرفة] فيجب أن يتمَّ بالضرورة في العلوم التي تحمل هذا الاسم حصراً وموضوعياً.

وبما أنه لا بدَّ إذاً من وجود العقل في هذه العلوم، لذا يجب أن يكون ثمّة شيء ما تتمُ معرفته **قبْلياً**، ويمكن للمعرفة العقلية أن تكون على علاقةٍ بموضوعها على طريقتين: إمّا أن تكتفي فقط بـ **تعيين** هذا الموضوع ومفهومه (الذي يجب أن يكون معطىً من جانب آخر)، أو أن يكون عليها أيضاً أن **توجده بالفعل** .**الطريقة الأولى** نظرية، والطريقة الأخرى **معرفة** العقل **العملية**، وفي الحالتين يلزم البدء بالجزء **المحض** سواء كثُر مضمونه أو قلَّ - وهو ذلك الجزء من المعرفة الذي يعيِّن فيه العقل **قبْلياً** موضوعه تعييناً كاملاً - كما يلزم تمييزه من الجزء المستمدً من مصادر أخرى لكي لا يحدث الخلط بينهما؛ ذلك أن أمور المعاش لا بدَّ أن تسوء إذا أخذ المرء ينفق كلَّ دخله بغير تبصُر، فلا يتمكّن بعد ذلك - حين يصل به الحال إلى العجز التام - من تحديد ذلك الجزء من الدخل الذي كان يمكن أن يقيم به أوَده، والذي كان عليه أن يقتطعه منه لتستقيم أموره.

الرياضيات والفيزياء هما المعرٌفتان النظريتان للعقل اللتان يتعيّن عليهما تعيين **موضوعاتهما قبْلياً**، الأولى بصورةٍ محضة تماماً،

والثانية، على أقلّ تقدير، بصورةٍ جزئية، لأنه يعوِّل فيها أيضاً على مصادر أخرى للمعرفة غير تلك التي للعقل.

بدأت **الرياضيات** سيرها على الطريق القويمة للعلم منذ أقدم العصور التي يمكن أن يرجع بنا إليها تاريخ العقل البشري، أعني به العصر الذي عاش فيه ذلك الشعب الجدير بالإعجاب، شعب اليونان، ولكن لا يظنَّن أحدٌ أنه كان من اليسير عليها [أي الرياضيات] - كما هو الحال مع علم المنطق الذي لا ينشغل فيه العقل إلا بنفسه - أن تهتدي إلى طريق العلم السلطاني، أو بالأحرى أن تشقَّه بنفسها، بل كان الأمر كما أعتقد على نقيض ذلك، إذ بقيتْ [الرياضيات] مدّة طويلة (وبخاصة عند المصريين) في مرحلة من التلمُّس، ولا بدَّ أن يُنسب هذا التحوُّل إلى **ثورةٍ** أحدثتها فكرة موفَّقة خطرت على بال رجلٍ واحد حينما تصوَّر تجربةً لم يعُد منذ ذلك الحين ممكناً التيه عن الوجهة التي ينبغي المضي فيها، والتي بها فُتحت الطريق اليقينية للعلم وحُدِّدت لكلِّ الأزمنة وفي اتساعاتٍ لا نهاية لها. لم يُحفظ لنا تاريخُ هذه الثورة في طريقة التفكير التي كانت أهمَّ بكثير من اكتشاف الطريق حول الرأس(*)، ولا تاريخ ذلك [الرجل] الوافر الحظ الذي أقامها. لكن الحكاية التي يرويها لنا ديوجانس لارتيوس(**) (Diogenes Laertius) ويذكر فيها اسم ذلك الرجل الذي يُفترض أنه اكتشف عدداً من أبسط عناصر البراهين الهندسية - وهي من النوع الذي لا يحتاج في حكم الرأي العام حتى إلى أي برهان - [هذه الحكاية] توضِّح أن ذكرى التحوُّل الذي أحدثه

(*) هو رأس الرجاء الصالح.

(**) (القرن الثالث ميلادي) الكاتب اليوناني الذي ألف نحو سنة 220م. **حياة مشاهير الفلاسفة وآراؤهم**، ويقع في عشرة كتب تعد منجماً غنياً لا سيّما لمؤلفات فُقدت. يشوب آراءه ضعف الحس النقدي.

الأثر الأول لاكتشاف هذا الطريق الجديد لا بدَّ أن يكون قد بدا في عيون علماء الرياضيات تحوُّلاً بالغ الأهمية فأصبح لهذا السبب لا ينسى، واتضح الأمر لذلك [الرجل] الأول الذي برهن على [خصائص] **المثلَّث المتساوي الساقين** (سواء سُمِّي **طاليس**(*) (Thales) أو أي اسم آخر)؛ لأنه وجد أنه غير مُلْزَم باتباع ما رآه في الشكل [**أي** المثلَّث]، ولا بتقصِّي مجرّد مفهومه نفسه، وكان عليه استخلاص خصائصه من الشكل [الحاضر أمامه]، بل وَجَبَ عليه أن يُنتجه بموجب مفاهيم وضعها هو نفسه فيه **قبْلياً** وقام بعرضه (بانياً إياه)، وأنه، لكي يصل إلى معرفةٍ مؤكّدة **قبْلياً**، يجب ألا يُسْنَد إلى الشيء سوى ما يترتّب بالضرورة على ما وضعه هو فيه وفقاً لمفهومه.

وفي ما يخص **علم الطبيعة**(**)، فقد سارت الأمور ببطءٍ أكبر بكثير [من الرياضيات] حتى وصل إلى طريق العلم السويَّة؛ إذ لم ينقضِ أكثر من نحو قرن ونصف القرن منذ أن قدَّم **بيكون الفيرولامي** السديدُ الرأي، اقتراحه الذي تسبَّب جزئياً بهذا الاكتشاف، أو بالأحرى نشَّطه، بما أنه سبق وتمَّ السير على الطريق نفسه؛ هنا، أيضاً، مثلما كانت الحال بالنسبة إلى الرياضيات، نجد دليلاً على حدوث ثورةٍ نتجت عن سرعة نوعية التفكير. وأريد أن أقصر الحديث هنا على العلم الطبيعي من حيث أنه يقوم على مبادئ **تجريبية** وحسب.

(*) (نحو 640 [39 أو 24] إلى 546 [أو 45] ق. م.)، فيلسوف يوناني ولد في مدينة ميليت. يعتبر مؤسس الفلسفة واعتبره أفلاطون أحد الحكماء السبعة. يقال إنه جلب معه من مصر ومن بابل مبادئ الرياضيات. له تعاليم حول علاقات الزوايا بالمثلثات ونظرية في أن كلَّ شيء مكوَّن من مادة بسيطة واحدة هي الماء.

(**) جاءت ترجمة هذا المصطلح إلى الفرنسية والإيطالية والإنجليزية بـ **فيزياء**.

حين ترك غاليلي(*) (Galilei) كراته تتدحرج هابطةً على سطحٍ مائل بأثقال سبق له تصميم أوزانها، أو حين جعل توريتشيللي(**) (Torricelli) الهواء يحمل ثقلاً كان قد حسبَ مقداره من قبل بحيث يكون مساوياً لوزن عمودٍ من الماء معروفٍ لديه، أو حين قام جورج إرنست ستال(***) (Georg Ernst Stahl) في وقتٍ لاحق أيضاً بتحويل معادن إلى كلسٍ وتحويل الكلس إلى معدنٍ من جديد، وذلك باستبعاد شيء منهما وإعادته إليه[1]: عندئذ أشرق نورٌ على [عقول] جميع الباحثين في الطبيعة. لقد فهموا أن العقل لا يُدرك إلا ما ينتجه هو وفق خطّةٍ من وضعه، وأنه لا بدّ له أن يشقّ الطريق أولاً بمبادئ أحكامه وفق قوانين ثابتة، وهو يُجبر الطبيعة على الإجابة عن أسئلته، لكن عليه ألا يدع الطبيعة وحدها تقوده وراءها

(*) هو غاليليو غاليلي (Galileo Galilei) (1564 - 1642)، عالم رياضيات وفيزياء وعالم فلك وفيلسوف إيطالي. يعتبر مؤسّس الفيزياء الحديثة وسرعان ما وضعته أبحاثه في مواجهة مع النظريات الأرسطية والكنسية المسيحية، وحينما دافع عن نظرية **كوبرنيكوس** حول نظام الكون استُدعي أمام محكمة التفتيش وأجبر على إعلان توبته وعلى إقامة جبرية حتى قبل وفاته بسنوات قليلة. لكن الكنيسة أعادت إليه الاعتبار سنة 1992. له اكتشافات عدّة، منها قانون سقوط الأجسام في الفراغ، وقانون القصور الذاتي... إلخ. وعنده أنّ كتاب الفلسفة الحقيقية هو الطبيعة لكنه لم يكتب بأحرفٍ أبجدية، بل بمثلّثاتٍ ومربّعاتٍ... إلخ والطريقة إلى قراءته هي الرياضيات. لا سلطة عنده في أمور العلم، بل الملاحظة والتجربة هما اللتان تقومان مقامها إلى جانب الرياضيات والميكانيكا والعقل. نشرت مؤلفاته في 21 مجلداً، أشهرها **المُحاورة** (1637)، **الخُطب** (1638) **وحول علم الميكانيكا** (1649).

(**) هو إيفانجليستا توريتشيللي (Evangelista Torricelli) (1608 - 1647) عالم رياضيات وفيزياء إيطالي، تلميذ غاليلي، له مبدأ الحفاظ على الطاقة واكتشاف تبعات الضغط الجوي.

(***) هو (G. E. Stahl) (1660 - 1734)، عالم وفيلسوف ألماني ساهم في القضاء على السحر والشعوذة في الطبّ بواسطة الكيمياء. له **نظرية طبية حقيقية** (1707).

(1) إنني لا أتّبع هنا خيط التطوّر التاريخي للمنهج التجريبي متابعة دقيقة إذ إن بداياته الأولى ما تزال غير معروفة جيداً.

وكأنما برَسنٍ؛ لأنه، إن لم يفعل ذلك لاستحال على الملاحظات العرَضية التي لا تأتي وفق خطة مدبَّرةٍ سابقاً أن تنتظم في قانونٍ ضروريٍّ، يسعى إليه العقل بالطبع وهو الذي بحاجةٍ إليه. يجب على العقل أن يتقدَّم من الطبيعة وفي إحدى يديه مبادؤه التي هي وحدها يمكن أن تجعل الظواهر المتلائمة صالحةً كقوانين، وفي اليد الأخرى التجربة التي صاغها وفق تلك المبادئ، لكي يتعلَّم منها [أي الطبيعة] حقّاً، إنما لا يكون شأنه شأن تلميذٍ يصغي لكلّ ما يشاء المعلِّم أن يمليه عليه، بل مثل القاضي القائم بوظيفته، الذي يرغم الشهود على الجواب عن الأسئلة التي يطرحها عليهم. وهكذا لا تدين حتى الفيزياء نفسها بالثورة الرابحة التي أحدثتها في طريقة تفكيرها إلا لتلك الومضة الفكرية التي بموجبها يكون على العقل ألا يبحث في الطبيعة (لا أن يُسقط عليها أوهامه) إلا عمَّا وضعه هو فيها، بحيث يتحتّم عليها أن تتعلّم منه ما لم تكن لتتعلمه بمفردها. بهذا أولاً حُمل علم الطبيعة على البدء بالسير في الطريق الأمين للعلم، بعد أن ظلَّ يتخبَّط في الظلام قروناً عديدة.

وفي ما يخصُّ **الميتافيزيقا**، وهي معرفةٌ عقليةٌ تأمليَّةٌ تحتلُّ وضعاً متفرِّداً تمام التفرُّد، وهي ترتفع كلِّياً فوق التعلُّم من التجربة، وذلك من حيث إنها [تستعين] بمجرَّد مفاهيم فحسب (لا كما هي الحال في الرياضيات حيث تطبَّق المفاهيم على العيان)، حيث يجب إذاً أن يتتلمذ العقل على نفسه؛ هي لم يوآتيها الحظّ السعيد حتى الآن لتبدأ سيرها على طريق أمين لتكون علماً، وذلك على الرغم من أنها أقدم عهداً من سائر العلوم، وستبقى كذلك إن قُضي على جميع العلوم الأخرى أن تتردّى في هاوية بربريّة مدمِّرة تبتلع كل شيء. ذاك أن العقل يجد نفسه فيها [أي الميتافيزيقا] متعثّراً على الدوام، حتّى عندما يريد أن يعرف **قبْلياً** (كما يظنُّ ذلك في مقدوره) تلك القوانين

التي تؤيّدها التجربة الأكثر انتشاراً، ويضطرُّ المرء فيها إلى أن يرجع أدراجه مراراً عن الطريق لأنه يجد أنها لا تؤدّي به إلى حيث يريد الذهاب، وفي ما يخصُّ اتفاق أنصارها حول مزاعمهم، فإنه يرى كم هو لا يزال بعيداً عن الوصول إليها، إلى درجة أن غدت [الميتافيزيقا] وكأنها أشبه بحَلَبَةِ صراع، مخصَّصةٍ أصلاً في ما يبدو لكي يمرِّن المرء قواه في ألعاب قتالية، لم يستطع قط أحدٌ من المتصارعين أن يكسب أصغر موقع عليها أو أن يؤسِّس على نصرٍ أحرزه أيَّ مُلْكيةٍ دائمة. فما من شكٍّ إذاً، أن الطريقة التي اتبعتها [الميتافيزيقا] إلى الآن هي مجرّد خبط عشوائي، وأن هذا التخبّط - وهو أسوأ ما في الأمر - كان بين مفاهيم فحسب.

والآن، بما يُعلَّل أنه لم يكن ممكناً هنا إيجاد أي طريق آمنةٍ من طرق العلم حتى الآن؟ هل من المحتمل أن يكون مستحيلاً؟ ومن أين ابتلتْ الطبيعة عقلنا بالسعي الدؤوب لاقتفاء أثره، وكأن ذلك أحد أهم شؤونه؟ وبالإضافة إلى ما تقدَّم، من أين لنا أن نولي عقلنا الثقة، إذا كان لا يكتفي بأن يتخلَّى عنّا في مسألة من أهم المسائل التي تتطلّع إليها رغبتنا في المعرفة، بل يُلهينا بسَرَاب، وفي النهاية يخدعنا! أم ترانا أخطأنا الدرب وحسب: فأيَّ دلائل نستطيع أن نتبع الآن لكي نأمل في أننا، إذا بذلنا جهداً جديداً في البحث، فإننا سوف نكون أسعد ممن سبقنا؟

لم يكن باستطاعتي ألا أن أعتبر مَثَلَي الرياضيات وعلم الطبيعة، اللذين صارا على ما هما عليه بفضل ثورة تمَّت دفعة واحدة، وهما على درجةٍ من الأهمية تكفي لتجعلني أفكِّر في العنصر الجوهري للتحوُّل الذي عاد بهكذا نفعٍ كبير عليهما في طريقة التفكير، ولأقتدي بهما في هذا الخصوص، ولو على سبيل التجربة، بقدر ما يسمح بذلك التماثل بينهما - بوصفهما معارف عقلية - وبين الميتافيزيقا. لقد

تمَّ التسليم حتى الآن بأن كلَّ معرفتنا يجب أن تتبع الموضوعات؛ بيد أن جميع المحاولات التي بُذلت لتأكيد شيء عنها **قبْلياً** من طريق المفاهيم، بحيث تتسع معرفتنا، قد باءت بالفشل بانطلاقها من هذا الفرض. فلنحاول إذاً أن نجرِّب مرةً واحدة إن كنّا سننجح بشكل أفضل في مسائل الميتافيزيقا إذا سلَّمنا بأن الموضوعات هي التي يجب أن تتبع معرفتنا، الأمر الذي يمكن أن يتّفق بصورة أفضل مع الإمكانية المطلوبة بأن نتوصّل **قبْلياً** إلى معرفة بهذه الموضوعات، يكون عليها أن تُثبت شيئاً عليها [أي الموضوعات] قبل أن تكون معطاةً لنا، ويشبه الوضع هنا ما انتهى إليه الأمر مع أفكار كوبرنيكوس(*) (Kopernikus) الأولى الذي بعد أن وجد أن العلوم لم تكن تسير سيراً حسناً بالنسبة إلى تفسير التحركات السماويّة، حينما اعتقد أن جمهرة الكواكب هي التي تدور حول المشاهد، فجرَّب أن يرى إن لم يكن لينجح نجاحاً أكبر لو أنه يجعل المشاهد يدور ويَدَع الكواكب وشأنها. والآن، يمكننا أن نقوم في الميتافيزيقا، في ما يخصّ **عيان** الموضوعات، بمحاولة بطريقة مشابهة. فإذا تحتَّم على العيان أن يتبع طبيعة الموضوعات، عندئذٍ لستُ أرى كيف يمكن أن يُعرف عنها شيء ما **قبْلياً**؛ بالمقابل، إذا تبع الموضوع (بوصفه موضوعاً للحواس) طبيعة قدرتنا على العيان، فعندئذٍ يكون باستطاعتي أن أتصوّر هذه الإمكانية بكل سهولة، ولكن، لمَّا لم يكن بإمكاني التوقّف عند هذه العيانات، بل عليَّ - إذا أُريدُ لها أن تصبح معارف - أن أربِطها، بوصفها تمثُّلات، في علاقة بأي شيء يكون موضوعاً لها وأعيِّن هذا [الموضوع] من طريق تلك [التمثُّلات أو

(*) هو نقولاس كوبرنيكوس (Nikolaus Kopernikus) (1473 - 1543) عالم الفلك البولوني الذي برهن دوران الأرض على ذاتها وحول الشمس فغيَّر النظرية القديمة بأن الأرض ثابتة وأن الشمس تدور حولها.

العيانات]، فإنني أستطيع عندئذٍ إما أن أُقرَّ بأن **المفاهيم** التي أقوم بواسطتها بهذا التعيين تتبع هي أيضاً الموضوع، وفي هذه الحالة سأجد نفسي من جديد في المأزق عينه، بالنظر إلى الطريقة التي يمكنني أن أعرف عنه أيَّ شيء **قبْلياً**؛ أو أن أُقرَّ بأن الموضوعات أو - والأمر سواء - أن **التجربة** التي لا تُعرف هذه الموضوعات (بوصفها معطاةً) إلا فيها، هي التي تتبع هذه المفاهيم، عندئذٍ سيتبيَّن لي على الفور مخرجُ أكثر سهولة، لأن التجربة هي نفسها نوع من المعرفة يتطلَّب الفهم، الذي، عليَّ أن افترض قاعدتَه فيَّ حتى قبل أن تُعطى لي الموضوعات، وبالتالي **قبْلياً**: قاعدةٌ يُعبَّر عنها **قبْلياً** بمفاهيم، لا بدَّ أن تتبعها إذاً بالضرورة جميع موضوعات التجربة وأن تتطابق معها. أما في ما يتعلَّق بالموضوعات من حيث يمكن للعقل فقط أن يفكِّر فيها، وذلك بطريقة ضرورية، ولكن من دون أن تكون معطاةً في التجربة بأي شكلٍ من الأشكال (على الأقلّ مثلما يفكِّر العقل فيها)، فإن محاولات التفكير فيها (إذ لا بدَّ مع ذلك أن يكون بالإمكان التفكير فيها) ستشكِّل في ما بعد محكّاً رائعاً لما نقبل به على أنه الطريقة المتغيِّرة في نوعية التفكير، ألا وهي أننا لا نعرف **قبْلياً** عن الأشياء إلا ما نضعه فيها نحن بأنفسنا(2)

---

(2) إن هذه الطريقة المقتبسة عن عالم الطبيعة تقوم إذاً بالبحث عن عناصر العقل المحض في ما يمكن تأييده أو دحضه بواسطة تجربة. والحال أنه، لكي تُخضع قضايا العقل المحض للتجربة، خاصةً حينما تخاطر بتجاوز كلّ حدود التجربة الممكنة، لا يمكن أن يتمَّ أي اختبار مع موضوعاتها (كما هي الحال في علم الطبيعة): لا يمكن إذاً إجراء هذا الفحص إلا مع مفاهيم وقضايا أساسية نسلِّم بها قبلياً، وذلك بترتيبها على نحوٍ بحيث يمكن أن تعتبر الموضوعات نفسها من زاويتين مختلفتين: من جهة على أنها موضوعات للحواس والفهم من أجل التجربة، ومن جهة أخرى على أنها مع ذلك موضوعات يكتفى بالتفكير فيها فحسب، بوصفها على كلّ حال موضوعاتٍ للعقل العامل منفرداً والساعي إلى تجاوز حدود التجربة. فإذا وجدنا الآن، حينما ننظر إلى الأشياء من وجهة النظر المزدوجة هذه، أن اتفاقاً يحصل مع =

تحقّق هذه المحاولة النجاح الذي نتمنّاه وتَعِدُ الميتافيزيقا في القسم الأول منها - بما أنها لا تنشغل فعلاً إلا بمفاهيم **قبْلياً**، يمكن أن تعطى الموضوعات المطابقة لها في التجربة - بطريق آمن لعلم. لأنه، بهذا التغيير في طريقة التفكير، يمكن تفسير إمكانية معرفةٍ **قبْلياً** بشكلٍ تام، وأكثر من ذلك بكثير، يمكن أن تُعطى للقوانين التي هي **قبْلياً** في أساس الطبيعة - بوصفها مجموعَ موضوعات التجربة - براهين كافية، وقد كان كلا الأمرين مستحيلاً في حال اتبعت الطريقة السائدة حتى الآن. غير أن ما ينتج من هذا الاستنباط لقدرتنا على المعرفة **قبْلياً** هو، في القسم الأول من الميتافيزيقا، نتيجة غريبة وتبدو في ظاهرها ضارّة أشدَّ الضرر بما يشكّل فيها [أي الميتافيزيقا] كلَّ الهدف الذي يشغل القسم الثاني، أعني أننا لن نستطيع أبداً مع هذه القُدرة، أن نُجاوز حدود التجربة المُمكنة؛ الذي هو بالضبط طبعاً الهدف الأكثر أهميةً لهذا العلم. لكننا، في هذه النقطة بالذات، نستطيع أن نقوم بتجربةٍ مُضادّة لحقيقة النتيجة التي حصلنا عليها من ذاك التقدير الأول لمعرفتنا العقلية **قبْلياً**، أعني أنها لا تصِل إلا إلى الظاهرات، وهي، بالمقابل، تُبقي الشيءَ في ذاته على أنه حقيقي في ذاته نعم، لكنّه غير معروف بالنسبة إلينا. لأن ما يدفعنا بالضرورة إلى تخطّي حدود التجربة والظواهر بأجمعها هو **اللامشروط**، الذي يطلبه العقل بالضرورة وبكلِّ حقٍّ، في الأشياء في ذاتها لكلِّ ما هو مشروط، مطالباً هكذا بأن تكتمل سلسلة الشروط. فإذا اتفق أن سلّمنا بأن معرفتنا التجريبية تتّبع الموضوعات بوصفها أشياء في ذاتها، وأن اللامشروط **لا يمكن أن يتمّ التفكير فيه اطلاقاً بغير تناقض**؛ وأننا، على العكس من ذلك، إذا سلّمنا بأن تصوُّرنا للأشياء، كما هي

= مبدأ العقل المحض، وأن النظر إليها من وجهة نظر واحدة إنما يؤدي حتماً إلى تصارع العقل مع نفسه، فإن التجربة هي التي تفصل لصالح صحة تلك التفرقة.

مُعطاة لنا، لا يتَّبع هذه الأخيرة بوصفها أشياء في ذاتها، بل إن هذه الموضوعات، كظواهر، إنما تتّبع بالأحرى طريقة تصوُّرنا، عندئذ **يزول التناقض**؛ وتبعاً لذلك فإن اللامشروط يجب ألا يكون موجوداً في الأشياء على اعتبار أننا نعرفها (كما هي معطاةٌ لنا) وإنما على اعتبار أننا لا نعرفها بصفتها أشياء في ذاتها: عندئذٍ يتبيَّن أن ما كنّا قد سلَّمنا به في البداية على سبيل المحاولة فقط، إنما له أساس [متين][(3)]، بناءً عليه، يبقى علينا أيضاً، بعد أن أُنكر على العقل التأمّلي تحقيق أيِّ تقدُّم في مجال فوق - الحسّي هذا، أن نحاول البحث فيما إذا لم تكن توجد في معرفته العملية معطياتٌ تقود إلى تعيين هذا المفهوم الترانسندنتالي للعقل، وهكذا يُسمح لمعرفتنا **قبْلياً** - وفقاً لرغبة الميتافيزيقا - بأن تصِل، وإن يكن من وجهة نظرٍ عمليّةٍ لا غير، إلى ما وراء حدود كلِّ تجربةٍ ممكنة، وفي إطار طريقةٍ كهذه يكون العقل التأمّلي قد وفَّر لنا على الأقل في جميع الأحوال مجالاً لمثل هذا التوسُّع، وإن يكن قد اضطرَّ لترك هذا المجال خالياً؛ ومن ثمَّ يبقى الأمر متروكاً لنا، لا بل إنه [أي العقل التأمّلي] يطالبنا بأن نملأ هذا المجال، بمعطياتٍ عملية يزوِّدنا هو بها[(4)]

---

(3) إن هذه التجربة للعقل المحض تشبه من وجوه كثيرة التجربة التي يطلق عليها علماء الكيمياء غالباً تجربة التحويل، لكنهم يسمُّونها بوجه عام الطريقة التأليفية، وقد قسَّم تحليل الميتافيزيقي المعرفة المحض قبلياً إلى عنصرين مختلفين تمام الاختلاف، ونقصد بهما عناصر الأشياء كظواهر من جهة، وعناصر الأشياء في ذاتها من جهة ثانية، ويعود الجدل فيوحِّد بينهما ليحقّق التوافق مع الفكرة العقلية الضرورية لـ اللامشروط، ويجد أن هذا التوافق لا يتمُّ أبداً بغير ذلك التقسيم، الذي هو إذاً التقسيم الحقيقي.

(4) هكذا أثبتت القوانين المركزية لحركة الأجرام السماوية يقيناً لا ريب فيه لما لم يسلِّم به **كوبرنيكوس** في بداية الأمر تسليماً كاملاً إلا كفَرَض، كما برهنت في الوقت نفسه على وجود القوّة غير المرئية التي تمسك نظام العالم (جاذبية نيوتن)، هذه القوّة التي كان يمكن أن تبقى غير مكتَشَفة إلى الأبد لو لم يتجرّأ الأول أي كوبرنيكوس - وبطريقة تضادّ الحواس، لكنها مع ذلك صحيحة - على البحث عن الحركات الملاحظة لا في موضوعات السماء وإنما =

في تلك المحاولة لتغيير طريقة الميتافيزيقا المتّبعة حتى الآن، وبها نُحدث فيها ثورةً شاملة على مثال علماء الهندسة وعلماء الطبيعة، تكمن إذاً مهمَّة هذا النقد للعقل المحض التأمّلي. إنّها مقالٌ في المنهج وليست منظومةً للعلم نفسه؛ ولكنها مع ذلك ترسم في الوقت نفسه إطاره الكلّي، سواء بالنظر إلى حدوده، أو بالنظر إلى بنائه الداخلي أيضاً. ذاك أن العقل المحض التأمّليَّ له خاصية في ذاته: أنه بإمكانه ومن واجبه أن يقيس قدرته بحسب الطرق المختلفة التي يختار بها موضوعات تفكيره، وحتّى أن يقوم بنفسه بإحصاء جميع الأشكال المختلفة لطرح المسائل على نفسه، وهكذا يستطيع، ومن واجبه، أن يرسم التخطيطَ الكامل لمنظومة في الميتافيزيقا؛ والسبب في هذا، في ما يتعلّق بالنقطة الأولى، هو أننا في المعرفة قبْلياً لا يمكن أن ننسب للموضوعات إلا ما تستخرجه الذات المفكِّرة من داخلها، ثم، بخصوص النقطة الثانية، لأنّ العقل يشكِّل بالنسبة إلى مبادئ المعرفة وحدةً مستقلّةً تمامَ الاستقلال وقائمةً بذاتها، كلُّ عضوٍ فيها - كما في جسدٍ عضويٍّ منظَّم - يوجد من أجل الكلّ كما يوجد الكلُّ من أجل العضو الواحد، وبحيث لا يمكن أن يُؤخذ بأي مبدأ على وجهٍ يقينيٍّ ومن وجهة نظرٍ **وحيدة** من دون أن يتمَّ في الوقت نفسه فحصه في العلاقة **الشاملة** التي له بكلّ الاستخدام المحض للعقل، ولهذا السبب فإن للميتافيزيقا أيضاً حظّاً تنفرد به ولا يمكن أن يكون من نصيب أيِّ علمٍ عقليٍّ آخر يتناول موضوعات

= في المشاهد لها. وأنا أيضاً لا أقيّم في هذا التصدير التغييرَ في منهج التفكير المعروض في النقد، وهو مماثلٌ لذلك الفرض الذي لكوبرنيكوس، إلا كفَرَض - على الرغم من أنه سيتمُّ البرهان في الكتاب نفسه، لا على نحوٍ فَرَضيٍّ، بل يقينيٍّ من خلال طبيعة تصوُّراتنا للمكان والزمان، ومن خلال المفاهيم الأوليّة للفهم - وذلك فقط لكي ألفُت النظر إلى المحاولات الأولى لمثل هذا التغيير، التي هي دائماً فَرَضية.

(لأن **المنطق** لا ينشغل إلا بصورة التفكير بشكلٍ عام): فبعد أن تُوضع بفضل هذا النقد على الطريق الأمين للعلم، سوف تستطيع أن تستولي بشكلٍ كامل على مجال المعارف التي تنتمي إليها برُمّته، وأن تُكمل بذلك عملها وتسلّمه للأجيال القادمة كثروةٍ لن يُضاف إليها شيء أبداً كونها لا تهتمُّ إلا بمبادئ وبحدود استخدامها، التي يتمُّ تعيينها بذلك النقد نفسه. ومن هنا يشكّل لها هذا الكمال بوصفها علماً أساسياً، التزاماً أيضاً، ويجب أن يكون بالإمكان القول عنها: **لا يُحتسب أن شيئاً تمَّ، طالما بقي شيء لم يُفعل بعد**(*) (Nil actum reputans, si quid superesset agendum).

ولكن ربّما يسأل سائلٌ فيقول: ما هو هذا الكنز الذي نعتزم تسليمه للأجيال المُقبلة وفيه ميتافيزيقا كهذه، قام النقد بتهذيبها، إلا أنه أيضاً قام بتثبيتها؟ سوف يشعر البعض، بعد إلقاء نظرةٍ سريعة على هذا الكتاب، بأن الفائدة منه هي مع ذلك ليست إلا **سلبية**، بمعنى أننا لن نجرؤ أبداً على تخطّي حدود التجربة بالعقل التأمّلي، وهذه في الواقع الفائدة الأولى منه. غير أنها سرعان ما تصبح فائدةً **إيجابية** إذا عرفنا أن القضايا الأساسية التي يخاطر بها العقل التأمّلي إلى خارج حدوده، ليس لها كنتيجةٍ حتميةٍ **توسُّع**، بل على العكس، إذا أمعنّا النظر فيها، **تضييق** لاستخدامنا للعقل، بأن توسُّع في حقيقة الأمر حدود الحساسية التي تخصُّها مبدئياً إلى خارج كلِّ شيء، وهكذا تهدِّد بإقصاءٍ فعليٍّ لاستخدام العقل المحض (العملي). وعليه فإن نقداً يضع حدوداً للعقل التأمّلي هو، على اعتبار أنه كذلك، **سلبيٌ** طبعاً، ولكن، بما أنّه يشكّل بذلك في الوقت نفسه عقبةً تحدُّ من الاستخدام العملي أو حتى تهدِّد

(*) بيت من الشعر مأخوذ من ملحمة حول الصراع بين قيصر وبومبيوس بعنوان **فارسال** (*Pharsale*) وهي للشاعر اللاتيني ماركوس أ. لوكانوس (Marcus A. Lucanus) وهذا البيت هو من الجزء الثاني من الملحمة ورقمه 657.

بإلغائه، فإننا سنتبيَّن أن فائدته في الواقع فائدة **إيجابية**، وهي بالغة الأهمية، حالما يقتنع المرء بوجود استخدام عملي، ضروريٍّ ضرورةً مطلقةً للعقل المحض (الاستخدام الأخلاقي)، يتحتَّم في إطاره أن يتوسَّع [هذا العقل] إلى ما وراء حدود الحساسية - وهو في الحقيقة لا يحتاج من أجل ذلك إلى أيِّ مساعدةٍ من جانب العقل التأمّلي، ولكن يبقى عليه مع ذلك أن يكون محصَّناً ضدَّ كلِّ مقاومة من قِبله [أي التأمّلي] حتّى لا يوقع نفسه في تناقضٍ مع نفسه. إن إنكار فائدة هذه الخدمة **الإيجابية** التي يُسديها النقد إنّما يساوي القول بأن الشرطة لا توفر أيَّ فائدة إيجابية لأن وظيفتها الأساسية محصورةٌ في إغلاق الأبواب في وجه العُنف الذي يخشاه المواطنون من مواطنين آخرين، حتى يتسنّى لكلِّ إنسان أن يزاول أعماله في اطمئنان وأمان. أما أن المكان والزمان ليسا إلا صورتين للعيان الحسي، وأنهما، تبعاً لذلك، لا يخرجان عن كونهما شرطَين لوجود الأشياء من حيث هي ظواهر، وأنّنا، فضلاً عن ذلك، لا نملك مفاهيم عقلية، وبالتالي ليس لدينا أيضاً أيَّ عناصر لمعرفة الأشياء إلا بمقدار ما يمكن أن يكون معطىً لنا عيانٌ مطابق لهذه المفاهيم، وأننا، نتيجةً لذلك كلّه، لن نستطيع أن نعرف أيَّ موضوع باعتباره شيئاً في ذاته، وإنَما باعتباره ظاهرةً، هذا ما سيتمُّ البرهان عليه في القسم التحليلي من النقد؛ وبالتأكيد ستترتّب على ذلك نتيجةٌ هي قَصْر كلِّ المعرفة التأمّلية الممكنة للعقل على موضوعات **التجربة** فحسب، ومع ذلك لا بدَّ من إبداء هذا التحفُّظ باستمرار - وهذا أمرٌ يجب الانتباه إليه جيّداً - إنّنا بكلِّ تأكيد لا نستطيع أن **نعرف**، وإنما لا بدَّ مع ذلك على الأقلِّ أن نستطيع التفكير في هذه الموضوعات أيضاً على أنها أشياء في ذاتها[5]، ولو كان الأمر على

(5) إن معرفة موضوع من الموضوعات تستلزم القدرة على إثبات إمكانه (سواء بشهادة التجربة من خلال واقعيته، أو قبلياً من طريق العقل). بيد أنني أستطيع أن أفكّر في ما أريد، =

خلاف ذلك لنتجثَ منها هذه العبارة المتناقضة [التي تقول]: ستكون هناك ظاهرة من دون أن يتمظهر فيها شيء. والآن، لو افترضنا أن التفرقة التي أصبحت ضروريةً من طريق النقد بين الأشياء بوصفها موضوعاتٍ للتجربة وبين هذه الأشياء نفسها باعتبارها أشياء في ذاتها لم تتمّ على الإطلاق، عندئذٍ سيتحتّم أن يصدق مبدأ السببية، وبالتالي ستصدق آلية الطبيعة في تعيين الأشياء صدقاً مطلقاً على جميع الأشياء بوجهٍ عام باعتبارها سبباً فاعلاً، ويترتّب على هذا أنني لا أستطيع أن أقول عن كائنٍ واحدٍ، مثلاً عن النفس البشرية، إن إرادتها حرّة وإنها مع ذلك خاضعةٌ في الوقت نفسه لضرورة الطبيعة، أي غير حرّةٍ، من دون أن أقعْ في تناقضٍ واضح: حيث إنني أخذتُ النفْس، في هاتين القضيتين، **بنفس المعنى**، أي كشيء بوجه عام (كشيء في ذاته)، ولم أكن لآخذها بمعنى آخر لو لم أكن قمت بالنقد من قبل. ولكن إذا كان النقد لم يقع في الخطأ عندما علّمنا أن نأخذ الموضوع على **معنيين**، أي بوصفه ظاهرة أو بوصفه شيئاً في ذاته؛ وإذا كان استنباط مفاهيم العقل صحيحاً، وكان مبدأ السببيّة - تبعاً لذلك - لا ينطبق إلا على الأشياء بالمعنى الأول، أي بوصفها موضوعاتٍ للتجربة، على حين أن هذه الأشياء نفسها بالمعنى الثاني لا تخضع له، عندئذٍ يُفكَّر في الإرادة نفسها، منظوراً إليها في الظاهرة (الأفعال المرئية)، باعتبار أنها خاضعة خضوعاً ضرورياً لقانون الطبيعة، ومن ثمّ باعتبار أنها **غير حرّة**، إنما

= فقط شريطة ألا أتناقض مع نفسي، أي بشرط أن مفهومي مجرّد فكرةٍ ممكنة، وإن كنت لا أستطيع في الواقع أن أضمن بأن هذا المفهوم سيطابقه - من بين مجموع الممكنات - موضوع أو لا يطابقه. ذلك لأن إضفاء قيمة صدق موضوعية (أو إمكان واقعي، لأن الأول لم يكن سوى إمكان منطقي) على مثل ذلك المفهوم، يقتضي شيئاً أكثر من ذلك. ولكن لا حاجة إلى البحث عن هذا الشيء الزائد في المصادر النظرية للمعرفة، إذ يمكن أن يوجد أيضاً في المصادر العملية.

من ناحية أخرى [يمكن التفكير فيها] باعتبار أنها تنتمي لشيء في ذاته ومن ثمَّ باعتبار أنها **حرَّة**، من دون أن يكون في ذلك تناقض. أمَّا وأنني لا أستطيع أن **أعرف** نفسي - من وجهة النظر الأخيرة - من طريق العقل التأمّلي (وأقلُّ من ذلك، من طريق الملاحظة التجريبية)، وأنني بالتالي لن أستطيع أيضاً أن **أعرف** الحرية باعتبارها الخاصيَّة المميِّزة لكائنٍ أنسب إليه نتائج أفعالٍ تتمُّ في العالم الحسِّي، لأن ذلك يقتضي أن أعرف وجود هذا الكائن معرفة معيَّنة، من دون أن يكون هذا الوجود مع ذلك في الزمان (وهذا مستحيل، لأنني لا أستطيع أن أضع تحت مفهومي أيَّ عيان)، وهكذا أستطيع مع ذلك أن **أفكِّر** الحرِّية، أعني أنّ تمثُّلها لا ينطوي على الأقل في ذاته على أيِّ تناقض، إذا سلَّمنا بصحة تفرقتنا النقدية بين نوعين من التمثُّل (التمثل الحسِّي والتمثل العقلي)، وبتأييد الشروط الآتية عن ذلك في ما يخصُّ مفاهيم الفهم المحضة، وبالتالي بخصوص القضايا الأساسية الناجمة عنها. لنفترض الآن أن الأخلاق تفترض الحرّية بالضرورة (بأشدّ معنى) بوصفها الخاصية المميّزة لإرادتنا، وبما أنها تقدِّم **قبْلياً** كمعطياتٍ للعقل قضايا أساسية عملية أصلية ملازمة له، تكون، ببساطةٍ لولا افتراض الحرية، مستحيلةً؛ إلا أن العقل التأمّلي يكون قد برهن من قبل على أن هذه الحرية لا يمكن التفكير فيها، هكذا يكون من الضروري أن يُخلي أول الافترَاضين، أي الافتراض الأخلاقي، مكانه للافتراض الآخر الذي ينطوي ضدُّه على تناقض ظاهر، فبالتالي ينبغي على **الحرية** ومعها **الأخلاق** (لأن ما هو ضدُّها لا يحتوي على أيِّ تناقض ما دامت الحرية لا تُفترض مقدّماً) أن يتنازلا عن المكان لـ **آلية الطبيعة**. ولكن، بما أنني لستُ بحاجةٍ، بخصوص الأخلاق، إلا إلى أن تكون الحرية غير متناقضة مع نفسها، وإلى أن يكون التفكير فيها إذاً على أقلِّ تقدير أمراً ممكناً من دون أن تكون هناك، بالإضافة إلى ذلك، ضرورةٌ لفهمها، وأن لا تضع بالتالي أيَّ عقبةٍ لآلية الطبيعة

للفعل الواحد بعينه (منظوراً إليه من جهةٍ أخرى)؛ وهكذا إذاً يحتفظ علم الأخلاق بالمكانة التي يحتلّها، كما ويحتفظ علم الطبيعة أيضاً بمكانته، الأمر الذي لم يكن ليتحقّق لو لم يعلِّمنا النقد من قبل أننا نجهل لا محالة ما يتعلّق بالأشياء في ذاتها، وأنّ كلّ ما يمكننا أن **نعرفه** نظرياً قد قصره [النقد] على الظواهر وحدها. إن هذا الإيضاح نفسه لما هو مفيدٌ إيجابياً في قضايا العقل المحض الأساسية النقدية، باستطاعتنا أن نشير إليه [مجرّد إشارة هنا] اعتباراً لمفهوم **الله**، ومفهوم **الطبيعة البسيطة لنفسنا**، لكنني لن أتوقّف عندهما توخّياً للإيجاز. إذاً لن أستطيع حتى أن **أسلِّم** [بوجود] **الله**، **بالحرية وبخلود النفس** لكي يكون ذلك في صالح الاستخدام العملي الضروري لعقلي إن لم **أجرِّد** العقل التأمّلي، في الوقت نفسه، من ادعائه رؤى فيَّاضة، إذ يتحتَّم عليه، لكي يصل إليها، أن يستخدم قضايا أساسية هي، كونها لا تنطبق في الواقع إلا على موضوعات تجربةٍ ممكنة، تطبَّق مع ذلك على ما لا يصلح أن يكون موضوعاً للتجربة، فتحوّل فعلاً في كلّ مرّةٍ هذا الشيء إلى ظاهرة وهكذا تعلن كلَّ **توسُّع عملي** للعقل المحض من قبيل المستحيل. لقد كان عليَّ إذاً أن أضع **العلم** جانباً لكي أحصل على مكانٍ **للإيمان**، وإن دوغمائية الميتافيزيقا ـ أعني غرورها ـ التي تدفعها إلى الاعتقاد بأنها قادرةٌ على تحقيق تقدُّم فيها من دون نقدٍ للعقل المحض، هي المصدر الحقيقيُّ لكلِّ إلحادٍ معادٍ للأخلاقية - ودائماً ما يكون هذا الإلحاد شديد [التطرّف] دوغمائياً ـ فإذا لم يتعذَّر علينا إذاً أن نُبقي للأجيال المقبلة إرثاً بميتافيزيقا منهجية مُسترشدة بنقد العقل المحض، فلن تكون هذه هديةً قليلة الشأن، سواء نظرنا إلى ثقافة العقل التي تتمُّ بدخوله الطريق الآمنة لعلم بشكل عام، مقارنةً بطريقته في التخبُّط من دون مبادئ وتجوُّله الطائش خلوّاً من النقد، أو [اعتبرنا] أيضاً الاستغلال الأفضل للوقت الناتج منه من جانب شبيبة متعطِّشة إلى المعرفة تجد في الدوغمائية المُعتادة تشجيعاً مبكّراً وقوياً

على التحذلُق على هواها حول أشياء لا تفهم منها شيئاً، ولن تستطيع - لا هي ولا أي إنسان آخر في العالم - أن يفهم منها شيئاً أبداً، أو حتى أن تدفعه وراء البحث عن أفكارٍ جديدةٍ وعن آراء، وبذلك تفوِّت عليها فرصة اكتساب العلوم المُحكمة؛ لكن ما هو أكثر من ذلك، لو اعتبرنا الفائدة التي تجنيها، وهي لا تقدَّر بثمن، بوضع حدٍّ نهائي لكلِّ الاعتراضات الموجهة إلى الأخلاق والدين، متَّبعين الطريقة **السقراطية**، وهي إقامة الدليل الأكثر وضوحاً على جهل الخصوم، والواقع أن نوعاً من الميتافيزيقا قد وُجد في العالم دائماً وسوف يستمرُّ في الوجود أيضاً، ولكن سيصحب وجوده أيضاً جَدَلٌ للعقل المحض، لأنه طبيعيٌّ بالنسبة إليه، فأوّل مهام الفلسفة إذاً وأهمُّها أن تمنع عنها [أي الميتافيزيقا] - مرّةً واحدةً وإلى الأبد - كلَّ تأثير ضار، وذلك بأن تسدَّ منبع الأخطاء.

ومع هذا التغيُّر المهم في ميدان العلوم، ومع **الخسارة** التي لا بدَّ أن يتحملها العقل التأمّلي بخصوص ما كان يتوهَّم حتى الآن أنه في حوزته، يبقى مع ذلك كل شيءٍ على حاله المفيدة، التي كان عليها حتى الآن في ما يعود لصالح البشرية بشكل عام والفائدة التي ظلَّ العالم حتى الآن يجنيها من تعاليم العقل المحض، وإن كانت هناك من خسارة فستلحق بـ **احتكار المدارس فقط** ولن تصيب أبداً **مصلحة الناس**، وإني أسأل أشدَّ الدوغمائيين تصلُّباً إن كان الدليل على بقاء نفسنا بعد الموت استناداً إلى بساطة الجوهر، أو إن كان الدليل على حرية الإرادة هو نقيض القول بالآلية الشاملة، هذا الدليل الذي يعتمد على التفرقات الحاذقة، ولو عاجزة، بين الضرورة الذاتية والعملية الموضوعية، أو إن كان الدليل على وجود الله انطلاقاً من مفهوم الكائن المتحقِّق بالتمام والكمال (من طريق القول بعَرَضيَّة الأشياء المتغيِّرة وضرورة وجود محرِّكٍ أول)، [أسألهم] هل وصلت [هذه الأدلة] يوماً، بعد صدورها عن المدارس، إلى مسامع

الجمهور، وهل استطاعت يوماً أن تؤثر أدنى تأثير في قناعته؟ هذا لم يحدث، ولن يكون بالإمكان حتى توقُّع حدوثه، نظراً لعدم أهلية الفهم العاميِّ للبشر للدخول في مثل هذا التأمُّل الدقيق؛ بل إذا وجدنا، في ما يتعلَّق بالموضوع الأول، أن استعداد الطبيعة البشرية الملاحَظَ لدى كلِّ فرد إنما يحرِّضه، على أنه لا يستطيع أبداً أن يطمئنَّ إلى أيِّ شيء زمني [عابر] (على اعتبار أنه قاصرٌ عن [تلبية] استعدادات مصيره بالكامل)، يكون كافياً بشكلٍ كامل لأن يوطِّد الأمل **بحياةٍ مستقبلية**، وإذا وجدنا، في ما يخصُّ الموضوع الثاني، أن مجرَّد العرض الواضح للواجبات في مقابل كلِّ مطالب الميول قد أوجب ولادة الوعي بـ **الحرية**، وأخيراً، إذا وجدنا - في ما يتعلَّق بالموضوع الثالث - أن النظام الرائع والجمال والعناية التي تطلُّ علينا من كلِّ صوبٍ في الطبيعة قد اقتضتْ، هي وحدها حتماً استتباع ولادةِ الإيمان بوجود **خالِق للعالم** حكيمٍ وعظيمٍ - [إيمان] ينتشر الاقتناع به بين الجمهور كونه يعتمد على أُسسٍ عَقلية - [إذا وجدنا ذلك كله] فسوف ننتهي، بهذه الشروط، إلى أن هذه حيازةٌ ليست خاليةً من النزاع فحسب، بل ستحظى بذلك على احترام أكثر، لأن المدارس قد تعلَّمت الآن ألا تدَّعي، في نقطة تمسُّ المصلحة العامة للبشرية، الوصول إلى رؤية أرفع وأوسع من تلك التي يستطيع أن يصل إليها أيضاً الجمهور الواسع (الذي، بالنسبة إلينا، هو الأجدر بالاحترام) بنفس القدر من السهولة، وأن يقتصر بالتالي على العناية بهذه الأدلَّة السهلة الفهم من الجميع والكافية من وجهة النظر الأخلاقية؛ إذاً، لا يمسُّ التغيير سوى المزاعم المغرورة [التي تتشدَّق بها] المدارس التي يحلو لها في مثل هذه المسائل (مثلما يحقُّ لها في مجالاتٍ أخرى كثيرة) أن توهم بأنها هي وحدها العليمة والقائمة على حراسة حقائق كهذه تُطلع الجمهور على طريقة استعمالها فقط، لكنها تحتفظ لنفسها بمفتاحها (ما نجهله هو وأنا، يريد أن يتظاهر

بأنه الوحيد الذي يعرفه (quod mecum nescit, solus vult scire videri). ومع ذلك فقد راعينا أيضاً زعماً أكثر معقوليةً للفيلسوف التأمّلي. هو يبقى دائماً، الحارس الوحيد لعلم نافعٍ للجمهور، من دون أن يدري الجمهور بذلك، [علم] نقد العَقل؛ وواقع الأمر أن هذا [النقد] لا يمكن أن يصبح شعبياً، كما أنه ليس بحاجة إلى ذلك؛ لأنه، مثلما أن الشعب لا يُقدم على اعتبار الحجج المحاكَة بدقةٍ على أنها حقائق نافعة، كذلك لا تظهر له الاعتراضات المضادّة المحاكَة بدرجةٍ مساوية من الدقة من الجهة الأخرى على أنها هي أيضاً حقائق؛ بالعكس، بما أن المدرسة، شأنها شأن كلِّ إنسانٍ يرتفع إلى مستوى التأمل، تقعُ حتماً في الحجج الأولى أو الثانية، ويقع على عاتق النقد أن يحتاط مرَّةً وإلى الأبد - بواسطة البحث المعمَّق في حقوق العقل التأملي - لتلك الفضيحة التي لا بدَّ، إن آجلاً أو عاجلاً، من أن تثير منازعاتٍ حتّى في صفوف الشعب، منازعاتٍ يشتبك فيها الميتافيزيقيون حتماً (ومعهم في نهاية الأمر رجال الدِّين أيضاً بصفتهم كذلك) حينما يعملون من دون نقدٍ وينتهون حتى في ما بعد إلى إفساد تعاليمهم. عندئذٍ نستطيع بهذا النقد وحده أن نقتلع من جذورها بشكلٍ كامل **المادية والقَدَرية والإلحاد وكفر** الزنادقة **والتطيّر والاعتقاد بالخرافات** التي تُعدُّ كلُّها عامّةَ الضرر، وأخيراً **المثالية والريبيَّة** اللتين هما أشدُّ خطورةً على المدارس، لكنهما لا تنتقلان إلى العامة ألا بصعوبة، وإذا وَجَدت الحكومات أنها حقاً تُحسن الصنع بتدخّلها في شؤون العُلماء، فسيكون أكثر ملاءمةً مع نظرتها الحكيمة إلى العلوم والبشر معاً أن تؤثِّر حرية نقدٍ من هذا النوع، الأمر الذي به وحده يمكن لأعمال العقل أن تقوم على دعامةٍ صلبة، بدلاً من أن تساعد استبداد المدارس المثير للسخرية، المدارس التي ترفع الصراخ عالياً حول خطرٍ عام، حينما تمزّق شبكتها العنكبوتية، مع أن الجمهور لم يلحظ

يوماً وجودها ولن يستطيع بالتالي أبداً أن يشعر بفقدانها.

ليس النقد مضاداً لـ **المنحى الدوغمائي** للعقل في معرفته المحضة، من حيث هي علم، (لأن العلم يجب أن يكون دوغمائياً، أي أن يُقيم براهين محكَمة انطلاقاً من مبادئ أكيدةٍ **قبْلياً**)، وإنما هو مضادّ لـ **النزعة الدوغمائية**، أي للادّعاء بأنه يمكن إحراز تقدُّم بمعرفةٍ محض مستمدَّة من مفاهيم (فلسفية) وفق المبادئ التي تعوَّد العقل منذ زمنٍ بعيد على استخدامها، من دون أن يسأل أولاً عن الطريقة وعن الحقّ الذي وصل بموجبهما إلى امتلاك هذه المبادئ، فالنزعة الدوغمائية هي إذاً المنحى الدوغمائي الذي يتخذه العقل المحض **من دون نقدٍ مُسبق لقدرته الخاصة**، ومن هنا يجب أن يُفهم من هذا التناقض أن القصد ليس الدفاع عن التفاهة الثرثارة التي تدَّعي لنفسها اسم الشعبية، ولا الريبيّة أيضاً، التي تُخضع كلَّ الميتافيزيقا لمحاكمةٍ سريعة؛ بالأحرى، إن النقد يُقيم الترتيب المسبق الضروري لإعداد تأسيسٍ لميتافيزيقا مُحكَمةٍ كعلم، لا يمكن أن يتمَّ عرضه إلا بطريقة دوغمائية ومنهجية، وفق أشدِّ المطَالب صرامةً، ولذلك بالطريقة المدرسية (لا الشعبية)؛ وهو لا يستطيع أن يتهرّب من أمام هذا المطلب الموجَّه إليه، نظراً لتعهُّده بإنجاز عمله **قبْلياً** بشكلٍ كامل لمرضاة العقل التأمّلي على نحوٍ تام. إذاً، علينا ونحن ننفِّذ الخطة التي يفرضها النقد، أي في المنظومة المستقبلية للميتافيزيقا، أن نتبع يوماً ما المنهج الصارم الذي اتبعه فولف(*) (Wolff) الشهير، أعظم

(*) هو كريستيان فون فولف (Christian von Wolff) (1679-1754) عالم رياضيات وفيلسوف ألماني، أستاذ الفلسفة في جامعة هلّه وماربورغ وأحد كبار قادة حركة التنوير. عمل على إيجاد منظومة فلسفية مبنية على العقل وحده مستخدماً الفلسفة الأرسطية والكلبيّة والمدرسية وجعل من فلسفة لايبنتز التي صاغها صياغة جديدة الفلسفة السائدة في معظم الجامعات الألمانية حيث انتشر طلابه؛ كَتَب الكثير في مختلف الموضوعات الفلسفية والدينية وفي البيولوجيا حيث طبق مبدأ الغائية في الطبيعة الذي قال به معلمه. ومن انجازات **فولف** أنه كتب مؤلفاته باللغة الألمانية وأوجد بذلك لغة فلسفية ألمانية حلّت محل اللغة اللاتينية. أهم =

الفلاسفة الدوغمائيين، أوَّل من قدَّم المثل (وأصبح من طريق هذا المثل أوَّل من أرسى روح الجدّية التي لم تخبُ جذوتها في ألمانيا حتى الآن) حول الطريقة التي يجب اتباعها من أجل السير على طريقٍ آمن للعلم مثبّتاً المبادئ وفق قوانين، محدِّداً المفاهيم بدقة، باحثاً عن صرامة البراهين ومتجنِّباً القفزات المتهوِّرة في استخلاص النتائج؛ إذاً كان [فولف] مؤهَّلاً بامتياز لأن يضع على هذا الطريق عِلماً كعِلم الميتافيزيقا، لو خطر بباله أن يهيّئ لنفسه الساحةَ قبل ذلك بواسطة نقد الأداة، أي العقل المحض نفسه: هذا نقصٌ يجب ألا يُعزى إليه هو بنفسه، بل بالأحرى إلى طريقة التفكير الدوغمائية السائدة في عصره، ولا يصحُّ لفلاسفة زمانه ولا لفلاسفة العصور السابقة أن يوجّهوا اللوم لبعضهم البعض بسببه. أمّا أولئك الذين يرفضون منهجه في التعليم، ويرفضون معه أيضاً في الوقت نفسه طريقة نقد العقل المحض فلا يمكن أن يقصدوا من وراء ذلك إلا التخلُّص كليّاً من قيود **العلم**، وتحويل العمل إلى لعب، واليقين إلى رأيٍ، والفلسفة إلى حبِّ الظن.

أمّا بالنسبة إلى هذه الطبعة الثانية، فلم أُرد - كما هو معقولٌ - أن تمرَّ هذه الفرصة، من دون أن أزيل، قدر المستطاع، من الصعوبات والغموض ما يمكن أن يكون نتج منه بعض التفسيرات الخاطئة التي وقع فيها - وربّما وقع عليَّ الذنب في ذلك - بعض الرجال الثاقبي الذهن في تقييمهم لهذا الكتاب، وإنني لم أجد ما يستحقُّ التغيير في القضايا نفسها والبراهين عنها، وهذا ينطبق أيضاً على الشكل العام لخطة الكتاب وتمام بنيتها؛ الأمر الذي يُعزى من جهةٍ إلى الفحص الطويل الذي أخضعتها له قبل عرضه على الجمهور، ومن جهةٍ أخرى إلى طبيعة الشيء نفسه، أي إلى طبيعة

= كتبه **الفلسفة الأولى، أو الأنطولوجيا** (1729). يذكره كَنْت كثيراً في مؤلّفاته، وهو بالنسبة إليه الممثل الحقيقي للعقلانية الدوغمائية.

عقلٍ تأمليٍّ محضٍ ينطوي على بنيةٍ عضويةٍ حقيقية، كلُّ ما هو فيها عضوٌ، أي بعبارةٍ أخرى: الكلُّ يوجد من أجل الواحد، وكلُّ واحدٍ من أجل الكلّ، وبالتالي لا بدّ لأي وَهَنٍ، مهما كان ضئيلاً، من أن يكشف عن نفسه عند الاستعمال سواء أكان غلطةً (خطأً) أم نقصاً، وسوف تحافظ هذه المنظومة على ثباتها - كما أتمنّى ذلك - في المستقبل أيضاً، وليس الغرور الأجوف هو الذي يبرّرُ لي هذه الثقة، بل فقط البداهة التي تولِّدها تجربة مماهاة النتيجة بالبدء من أصغر العناصر وصولاً إلى المجموع الكلّي الذي يشكله العقل المحض، وبالرجوع من الكلِّ (لأن هذا الكلَّ هو أيضاً معطى لذاته من طريق الهدف النهائي للعقل في المجال العملي) إلى كلِّ جزء [على انفراد]، بحيث إن أيَّ محاولة تُبذل ولو لتغيير أصغر الأجزاء فقط لا بدَّ أن تؤدي على الفور إلى تناقضات داخلية لا تقتصر على المنظومة وحدها، بل تتعدَّاها إلى العقل البشري العام. بقي الكثير مما يجب العمل عليه في **العرض** فقط. وقد حاولتُ في هذه الطبعة أن أقوم ببعض التصحيحات بهذا الشأن، تصحيحاتٌ ينبغي أن تعالج جانباً من سوء الفهم الذي لحق بالإستطيقا وبخاصة بمفهوم الزمان، وجانباً من غموض استنباط مفاهيم الفهم، وجانباً من النقص المزعوم في وضوحٍ كافٍ للبراهين على مبادئ الفهم المحض، وأخيراً جانباً من التفسيرِ الخاطئ للمغالطات المقدَّمة من علم النفس العقلي. إلى هنا (أي إلى آخر الفصل الأول من الجَدَل الترانسندنتالي)، لا إلى أبعد من ذلك، تمتدُّ التعديلات التي أدخلتها على طريقة العرض[6]، لأن

---

(6) إن الملاحظة الحقيقيَّة - وهي أيضاً لا تتعدّى كونها في طريقة العرض - التي أستطيع أن أذكرها هي تلك التي تقدَّمتُ بها بتفنيدٍ جديد لـ المثالية النفسية، كما وبدليلٍ محكم (هو أيضاً، كما أعتقد، الدليل الوحيد) على الواقعية الموضوعية للعيان الخارجي (صفحة 275 من الطبعة الأصلية B لسنة 1781). قد تبدو المثالية في مظهر البراءة التي توحي بأنها لا تضرُّ بالغاية الجوهرية للميتافيزيقا (وإن كانت في حقيقتها غير ذلك)، فيبقى على الدوام أنها =

الوقت كان قصيراً جداً ولأن الوقت كان قصيراً ونحن، باعتبار ما

فضيحةٌ للفلسفة والعقل البشري العام أن نضطرَّ إلى التسليم فقط على سبيل الاعتقاد بوجود الأشياء الخارجة عنّا (وهي التي نستمدُّ منها مع ذلك كلَّ مادّة معارفنا، بما في ذلك المادة اللازمة لإحساسنا الداخلي بأنفسنا)، ومن دون أن يكون في وسعنا تقديم أيّ دليلٍ كافٍ على وجودها لمن يخطر على باله أن يشكّك فيه، ولمّا كان هناك بعض الغموض في التعبير عن هذا الدليل - وذلك من السطر الثالث حتى السطر السادس - فإني أرجو القارئ أن يقوم بتغيير هذه الفقرة على النحو التالي: "غير أن هذا الشيء الثابت لا يمكن أن يكون عياناً فيَّ. ذلك لأنّ جميع المبادئ التي يقوم عليها تعيين وجودي، التي يمكن أن تكون موجودةً فيَّ، هي تمثُّلات، وهي ذاتها تحتاج - بما هي كذلك - إلى شيء ثابت متميّز عنها يمكن بالقياس إليه أن يحدَّد تغيرها أي التمثُّلات - وبالتالي يعينَّ وجودي في الزمان حيث يتمُّ هذا التغيُّر" ربما يعترض مُعترض على هذا الدليل فيقول: إنني لا أعي وعياً مباشراً إلا ما هو فيَّ، أي تصوري للأشياء الخارجية؛ وبالتالي يبقى دائماً تقريرُ ما إذا كان ثمّة شيء مطابق له خارجاً عني أم لا غير محسوم، ولكن يبقى أن لديَّ وعياً بوجودي في الزمان (وبالتالي وعياً بإمكانية تعيُّنه فيه أي في الزمان من طريق تجربةٍ داخلية، وهذا ما هو أكثر من أن أكون واعياً فقط بتمثُّلي، حتى وإن لم يكن إلا شيئاً واحداً هو وعيي التجريبي بوجودي، الذي لا سبيل إلى تعيينه إلا من خلال علاقة بشيء ما موجود خارجاً عني ومرتبط بوجودي. هذا الوعي بوجودي في الزمان مرتبط إذاً في نفس الوقت بالوعي بالعلاقة بشيءٍ ما خارج عني يتماهى معه بهذه الطريقة، ومن ثمّ تكون التجربة لا التوهُّم، والحواس لا المخيِّلة هي التي تقوم بربط الخارج بحسِّ الباطن ربطاً وثيقاً لا فكاك منه؛ لأن الحسَّ الخارجي هو بذاته علاقة تربط والعيان بشيء واقعي موجود خارجاً عني ولا تقدّم واقعيته - على خلاف ما تكون عليه الحال مع الخيال - إلا على ارتباطه ارتباطاً وثيقاً بالتجربة الداخلية نفسها بوصفها شرطَ إمكانه، وهو الأمر الوارد في هذه الحالة. ولو أمكنني أن أربط الوعي العقلي بوجودي، المتحقِّق في تمثُّل: أنا موجود الذي يصاحب كلَّ أحكامي وأفعال ذهني، ولو أمكنني أن أربط في نفس الوقت تعييناً لوجودي من طريق العيان العقلي، لما كان لوعي علاقةٍ بشيءٍ موجودٍ خارجاً عني أيُّ ضرورة في إجراء ذلك التعيين. والحال أن ذلك الوعي العقلي هو السابق بغير شكّ، وأن العيان الداخلي الذي فيه وحده يمكن تعيين وجودي هو حسيٌّ ومرتبط بشرط الزمان، بينما هذ التعيين، من جهته، وتبعاً له التجربة الداخلية ذاتها، يعتمد على شيء ثابت ليس موجوداً فيَّ ولا يمكن بالتالي أن يوجد إلا في شيء خارج عني يتحتَّم عليَّ أن أعتبر نفسي في علاقة معه: هكذا ترتبط واقعية الحسِّ الخارجي بواقعيةِ الحسِّ الداخلي ارتباطاً لا غنى عنه لإمكان قيام التجربة بوجه عام، أي إنني أعي وعياً يقينياً بأن ثمّة أشياء موجودة خارجاً عني، هي على علاقة بحسّي، بقدر وعيي بأني أنا نفسي موجودٌ بصورةٍ محدَّدة في الزمان. أمّا عن معرفة أيٍّ من العيانات المُعطاة تطابقها بالفعل أشياء موجودة وجوداً خارجاً عني، ومنتمية بالتالي لـ=

تبقَّى من أي سوء فهم لم يكن أدركه فاحصون غير منحازين ومتمكِّنون، هذا، وإنني أسمح لنفسي أن أمدحهم المديح المستَحَقَّ، والمراعاة التي حقَّقها حول ذكراهم، ستجدُ مكانها في موضعها، ولكن، يرتبط بهذا التحسين ضياعٌ صغيرٌ للقارئ، لم يكن بالإمكان تفاديه من دون أن أجعل هذا الكتاب بحجم ضخم جداً، أعني أنَّ كثيراً من الأشياء التي لا تنتمي جوهريّاً إلى كمال الكلّ، لكن قارئاً ما لا يريد مع ذلك أن يكون عالماً لها، نظراً لأنه يستعملها لأمرٍ آخر، لكان هذا قد أرغمني على أن أعرِض عن ذكرها أو على عرضها باختصار لكي، كما آمل، أفسح مجالاً أوسع للبرهان عليها، لا يغيِّر شيئاً إطلاقاً؛ ولكن، مع ذلك، ينحرف في منهج العرض السابق بحيث قد يتمُّ التغلُّب عليه عبر تداخلاتٍ هنا وهناك. هذه الخسارة الطفيفة التي يعوِّض عنها كلَّما رغب أحدنا في ذلك، عبر مقارنةٍ مع الطبعة الأولى، تُستوعب ويعوَّض عنها، كما آمل، بقدرةٍ أكبر على الإدراك. لقد شعرتُ في الكثير من كتاباتي العلنيَّة أحياناً بمناسبة مراجعاتٍ نقديَّةٍ لبعض الكتب، وأحياناً أخرى في بعض المقالات بسرورٍ ممتنٍّ، أن روحَ الرزانة في ألمانيا لم تمُت، بل

= الحسّ الخارجي الذي ينبغي أن تُنسب له لا للمخيّلة، فذلك أمر لا بدّ أن يتقرّر في كلّ حالة على حِدة، حسب القواعد التي يتمُّ وفقاً لها تمييز التجربة بوجه عام (حتى الباطنة) من التخيُّل، بحيث تظلُّ القضية: إنّ التجربة الخارجية لها وجود واقعي، قائمة هنا في الأساس ويمكن أن نضيف أيضاً الملاحظة التالية: إنّ تمثُّل شيءٍ ثابتٍ في الوجود ليس هو عين التمثُّل الثابت، لأن هذا التمثُّل يمكن أن يكون شديد التبدُّل والتنوُّع - شأنه شأنَ جميع تمثُّلاتنا بما فيها حتى تمثُّلات المادّة - ومع ذلك فهو يتعلّق بشيءٍ ثابتٍ يتحتّم إذاً بالضرورة أن يكون متميِّزاً عن جميع تمثُّلاتي وأن يكون شيئاً خارجاً عني، شيئاً متضّمناً وجوده بالضرورة في تعيين وجودي الخاص ولا يؤلّف معه إلا تجربةً واحدة ما كانت لتُوجد على نحوٍ داخلي لو لم تكن (في جزءٍ منها) في نفس الوقت تجربة خارجية. أمّا كيف يتمُّ هذا، فلا يُمكننا أن نشرحه هنا كما لا يُمكننا أن نفسّر كيف نفكّر بوجه عام ما يستمرُّ موجوداً في الزمان والذي يُنتج وجوده مع المتبدِّل مفهوم التغيُّر.

ولمدَّةٍ قصيرةٍ فقط قد علا صوتُ روح العصر على صوتها، روحٌ نادتْ بحرِّيَّةٍ تليق بالعبقريَّة في التفكير، وأن طرق النقد الشائك التي لم تمنع الوصول إلى علم للعقل المحض، مناسب للمدارس، لكنها، بما هي كذلك، لم تمنع رؤوساً شجاعةً ومنيرةً من أن تتابع طريق النقد الشائك الذي أوصلها إلى هذا العِلم الثابت والضروريّ جداً. لهؤلاء الرجال المستحقِّين لكلّ مديح الذين تربطهم رزانة القناعة بموجبة عرضٍ ساطع الأنوار (الذي أنا لست واعياً به)، أترك لهؤلاء أن أتمِّم عمليّ الذي، في ما يتعلّق بالعرض، يبقى ناقصاً هنا وهناك؛ لأنه، أن تدحَض [النظريَّة] هذا في هذه الحالة ليس خطراً، إلا أنه قد يُساء فهمه، وفي ما يخصُّني، أنا لا أريد من الآن وصاعداً أن أفعل ذلك، مع أنني سأحترم كلَّ الاتجاهات، أكانت لأصدقاء أو لأعداء. يمكن لأيِّ بحثٍ فلسفيّ تمهيديٍّ أن يتعرَّض للتجريح من بعض أوجهه. بالنسبة إليَّ، إنني أكون أثناء هذه الأعمال تقدَّمت في السنّ إلى درجةٍ كبيرةٍ (أدخل في هذا الشهر عمر الأربع وثمانين سنة)، لذلك يجب عليَّ، إذا ما أردت أن أقدِّم بحسب مخطَّطي، كلاًّ من **ميتافيزيقيا الطبيعة وميتافيزيقيا الأخلاق** إثباتاً لصحة نقد الفكر النظريّ والعقل العمليّ أيضاً. إلا أن بناء المنظومة العضويّ، في وحدته، لا يتعرَّض لأدنى خطر، وفي ما يتعلّق بالإحاطة الشاملة بهذه المنظومة، وإن كانت جديدةً، إلا أن قلَّةً هم الذين يملكون مرونة الفكر [فيقومون بذلك]، بل أقلُّ هم الذين يرغبون في ذلك، لأن كلَّ تجديدٍ يضيق بهم. أضف إلى هذا أننا إذا قارنَّا بعض الفقرات المنتزعة من سياقها الواحدة مع الأخرى، يمكننا أن ننتقي من كلِّ كتاب - بخاصةً، إذا جاء بصيغة خطاب حرٍّ - تناقضاتٍ ظاهرة تلقي عليه في أعين من اعتمد على حكم غيره ضوءاً يُسيء إليه؛ أمّا بالنسبة إلى من تمكَّن من الفكرة بأكملها فسيكون حلُّ تلك التناقضات سهلاً جداً. وعليه، إذا كانت نظريَّةٌ ما ثابتةً في ذاتها، فإن

الفعل وردَّ الفعل اللذين بدا وكأنهما يهدّدانها بخطرٍ جسيمٍ في البداية، لن يعملا، مع مرور الزمن، إلا على صقل نتوءاتها؛ وإذا أولاها رجالٌ غير منحازين اهتمامهم، رجالٌ ذوو بصيرةٍ وشعبيَّةٍ حقيقيّةٍ، فهم سيؤمّنون لها خلال فترةٍ وجيزةٍ الأناقة اللازمة لها.

كونيغسبرغ، في شهر نيسان/ أبريل 1787

مدخل

I ـ في الفرق بين المعرفة المحضة والمعرفة التجريبيَّة

لا شكَّ في أن كلَّ معرفتنا تبدأ مع التجربة؛ لأنه بماذا يمكن أن تُنبَّه قدرتُنا على المعرفة إلى القيام بعملها إن لم يتمَّ هذا من طريق موضوعاتٍ تؤثِّر في حواسِّنا وتؤدِّي بنفسها من ناحيةٍ إلى توليد تمثُّلات، كما تحرِّك، من ناحيةٍ أخرى، فاعليَّة الفهم عندنا إلى المقارنة بين هذه التمثُّلات وربطها معاً أو فصلها عن بعضها، وبذلك تحوِّل المادةَ الخام للانطباعات الحسِّيَّة إلى معرفةٍ بالموضوعات يطلق عليها اسم التجربة؟ هكذا يمكن القول إنه ما من معرفةٍ فينا تتقدَّم زمنياً على التجربة، وإن [كلَّ معارفنا] تبدأ معها.

غير أنه، إذا كانت كلُّ معرفتنا تبدأ **مع** التجربة، فهذا لا يعني أبداً أنها تنجم كلُّها **عن** التجربة، لأنه من الممكن جداً أن تكون حتى معرفتنا التجريبيَّة مركَّباً مؤلَّفاً مما نتلقَّاه من طريق الانطباعات الحسِّيَّة ومما تقدِّمه قدرتنا الخاصة على المعرفة من عندها هي نفسها (إذ اقتصرت الانطباعات الحسِّية على مجرد إثارتها) بإعطائه ما يُحتاج إليه، وهو إضافة لا نتمكَّن من تمييزها عن تلك المادة الأوليَّة حتى

ينبِّهنا إليها مِران طويلٌ وبراعةٌ في عزلها.

هناك إذاً سؤالٌ على الأقلّ، كان يتطلَّب بعد التعمُّق في البحث فيه، ولا يمكن أن يُجاب عنه فوراً من النظرة الأولى: هل توجد مثل هذه المعرفة المستقلَّة عن التجربة، وحتى عن جميع انطباعات الحواس. إنَّ معارف من هذا النوع تسمَّى معارف **قبْلياً**، ويميَّز بينها وبين المعارف **التجريبيّة** التي تصدر **بعديًاً**، أي التي مصدرها في التجربة.

ومع ذلك لم يحدَّد بعد ذلك التعبير تحديداً كافياً، فيدلُّ على كلِّ المعنى المتضمَّن في السؤال المطروح. لأنه جرت العادة على أن يُقال عن كثير من المعارف التي مصادرها تجريبيَّةٌ إننا حظينا بها أو أننا قادرون على الحصول عليها **قبْلياً**، لأننا لم نستنبطها مباشرةً من التجربة، بل من قاعدةٍ عامةٍ استعرناها هي نفسها، كيفما كان، من التجربة. هكذا يقال عن إنسان قوَّض أساس بيته إنه كان بوسعه أن يعرف **قبْلياً** أنه سينهار، بمعنى أنّه لم يكن بحاجة إلى انتظار تجربة أنه قد انهار بالفعل، ومع ذلك، لم يكن بوسعه أن يعرف حتى هذا **قبْلياً** بشكلٍ تامّ. لأنه كان بحاجةٍ فعلاً إلى معرفةٍ مسبقةٍ - ولكن من طريق التجربة - أنَّ الأجسام ثقيلة، وأنها بالتالي تسقط عندما تسحب الدعامة التي ترتكز عليها.

إذاً لن يُفهم في ما يلي تحت معرفةٍ قبليَّةٍ تلك المعرفة التي تأتي مستقلَّةً عن هذا أو ذاك، بل تلك التي تحدث مستقلَّةً بإطلاق عن كلِّ تجربة. توجد بمقابلها معرفةٌ ممكنةٌ تجريبيّاً، بعديًّا، أي بواسطة التجربة، ومن بين المعارف قبْلياً تسمَّى تلك محضةً، التي لا يختلط بها أيُّ شيءٍ تجريبيّ. هكذا مثلاً القضيَّة [القائلة]: لكلِّ تغيُّرٍ سببه؛ إنها قضيَّةٌ قبليَّة، لكنها ليست محضة، لأن التغيُّر مفهومٌ لا يمكن أن يُكتسب إلا من التجربة.

يجب إذاً أن يوجد بالضرورة علمٌ كهذا يكمِّل الجزء الأوّل من

نظريَّة العناصر الترانسندنتالية، بالتضادّ مع النظريَّة التي تحتوي على مبادئ الفكرة المحضة المسمَّاة المنطق الترانسندنتالي.

II- لدينا بعض المعارف قبْلياً، والفهم العام نفسه لا يخلو أبداً منها

ما نحن بحاجةٍ إليه هنا هو معيارٌ يمكّننا من أن نميِّز يقينيّاً بين معرفة محضِة ومعرفةٍ تجريبيَّة. صحيح أن التجربة تعلِّمنا أن شيئاً ما يتَّصف بهذه الخاصة أو تلك، لكنها لا تعلِّمنا أنه يستحيل أن يكون على غير ما هو عليه. فإن وجدنا، **أولاً**، قضيَّةً يتضمَّن التفكير فيها **ضرورتها في** وقتٍ واحدٍ، عندئذ تكون حكماً **قبْلياً**؛ وإذا كانت [هذه القضيَّة]، بالإضافة إلى ذلك، غير مشتقَّةٍ إلا من قضيَّةٍ أخرى، هي بدورها لها قيمة قضيَّةٍ ضروريَّةٍ، فهي عندئذٍ **قبْلياً** على الإطلاق. **ثانياً**: إن التجربة لا تُضفي أبداً على أحكامها **تعميماً** حقيقيّاً أو صارماً، وإنما تكتفي بـ **تعميم** مُفترضٍ ومقارنٍ فقط (من طريق الاستقراء)، بحيث يكون أقصى ما يمكن أن يقال - بحسب ما استطعنا أن ندركه حسِّيّاً حتى الآن - إنه ثانياً لا استثناء في هذه أو في تلك القاعدة. يترتَّب على هذا أن الحكم الذي نفكِّر فيه مقروناً بتعميم صارم، أي على نحوٍ لا يسمح بأن يكون له أي استثناءٍ ممكنٍ على الإطلاق، لا يكون حكماً مستنبطاً من التجربة، بل هو حكمٌ صحيحٌ **قبْلياً** على نحوٍ مطلق. فالتعميم التجريبيُّ إذاً لا يعدو كونه إعلاءً تحكُّميّاً لصحَّة العمل بالقانون انطلاقاً من الحالة التي يصحُّ فيها في معظم الحالات إلى تعميم صحَّته على جميع الحالات، كما هو الحال مثلاً في القضيَّة التالية: كلُّ الأجسام ثقيلة؛ ولكن بالمقابل، حيث يحتوي الحُكم تعميماً صارماً يخصُّه جوهريّاً، هنا يدلُّ التعميم على مصدرٍ للمعرفة خاصٍ به، أي على مَلَكةٍ للمعرفة **قبْلياً**،

فالضرورة والتعميم الصارم هما إذاً دليلان لا يخطئان على معرفةٍ **قبْلياً** وهما ينتميان الواحد إلى الآخر بشكلٍ لا ينفصم. ولكن، بما أنه عند استعمال هذين الدليلين، يسهل أحياناً اكتشاف محدوديّتهما التجريبيَّة، أكثر من اكتشاف المصادفة في الأحكام، أو تكون أغلب الأحيان أيضاً الكلِّيَّة غير المحدودة التي تُنسب إلى حكمٍ دليلاً أكثر إقناعاً من ضرورته، لذا فإنه من الحكمة أن يُستخدم المعياران المشار إليهما كلٌّ على انفراد، بما أن كلاًّ منهما معصومٌ بنفسه عن الخطأ.

والآن يسهل علينا أن نثبت أن في المعرفة البشريَّة بالفعل أحكاماً كهذه، ضروريَّةً وعامّة بأدقّ معنى الكلمة، وبالتالي محضةً **قبْلياً**. وإذا أراد أحدٌ مثلاً على ذلك من العلوم، فيكفيه تفحُّص كل قضايا الرياضيات؛ وإذا أراده من الاستعمال الأكثر شيوعاً للفهم، فتكفيه القضيَّة [القائلة] كلُّ تغيُّرٍ يجب أن يكون له سببٌ؛ ففي هذه القضية يتضمَّن مفهوم السبب نفسه بكلِّ وضوحٍ مفهومَ ضرورة الرَّبط بمسبَّبٍ ومفهوم الكلِّيَّة الصارمةِ للقاعدة، يُفتقد كلِّيّاً في حال أراد أحدٌ ـ كما فعل هيوم (Hume) ـ أن يستنبطه من اتباعٍ متكرّرٍ لما حَدَث بما سبق وحَدَث، وبعادةٍ ناشئةٍ عن ذلك (تكون بالتالي ضرورةً ذاتيَّةً فحسب) هي التي تربط بين التمثُّلات. كما أنه يمكن أيضاً، من أجل إثبات الوجود الحقيقيّ لهذه المبادئ **قبْلياً** في معرفتنا، أن نبيِّن ضرورتها حتى لإمكانيَّة التجربة نفسها، من دون اللجوء إلى أمثلةٍ من هذا النوع، وبالتالي **قبْلياً**. لأنه، من أين للتجربة نفسها أن تستمدَّ يقينها إذا كانت جميع القواعد التي تعمل بموجبها في جميع الأحوال قواعد تجريبيَّةً، ومن ثَمَّ عارضة؟، ومن هنا سوف يصعب إضفاء قيمة المبادئ الأوليَّة عليها. ولكن يمكننا أن نكتفي هنا بالعرض الذي قدَّمناه للاستعمال المحض لقدرتنا على المعرفة، بوصفه حقيقة مع الخصائص التي تميِّزه. ولا يتَّضح أصلُ **قبْلياً** في الأحكام وحدها، بل يتَّضح أيضاً حتى في بعض المفاهيم. جرِّدوا تدريجيّاً المفهوم التجريبيَّ الذي لديكم عن **الجسم** من

كل ما ينطوي عليه من عناصر تجريبيَّة: اللَّون، والصلابة أو اللِّين، والثقل وحتى عدم القابليَّة للنفاذ، وسوف يبقى **المكان** الذي كان يشغله [هذا الجسم] (وقد اختفى الآن تماماً)، والذي لن يكون بإمكانكم أن تمحوه، وكذلك يكون الأمر بالنسبة إلى المفهوم التجريبيِّ الذي يكون لديكم عن أيِّ موضوعٍ جسميٍّ أو غير جسميٍّ، فإنكم لو أسقطتم عنه جميع الخواص التي تعلِّمكم إياها التجربة، لبقيت مع ذلك خاصةٌ لا يمكنكم إسقاطها عنه، وهي تلك التي تجعلكم تفكِّرون أنه **جوهر** أو **ملازمٌ** لجوهر (على الرغم من أن هذا المفهوم الأخير يحتوي على تعيينٍ يزيد على ما يحتوي عليه مفهوم الموضوع بوجهٍ عام). وهكذا يتعيَّن عليكم - مدفوعين بحكم الضرورة التي يفرض بها هذا المفهوم نفسه عليكم - أن تعترفوا بأنه مستقرٌّ **قبْلياً** في قدرتكم على المعرفة.

III- الفلسفة بحاجة إلى علم يحدِّد قبْلياً إمكان جميع المعارف العقليَّة ومبادئها ومداها

إن ما[1] هو مقصود هنا أكثر من كل ما سبق[2] هو أن ثمَّة معارف معيَّنةً يبلغ بها الأمرُ أن تتخطَّى حقل جميع التجارب المُمكنة، وتلجأ إلى مفاهيم تعجَز التجربة أينما كان عن تقديم موضوعٍ مُطابق لها، وهي تُوحي بأنها توسِّع نطاق أحكامنا إلى ما وراء كافَّة حدود التجربة.

وفي هذه المعارف الأخيرة بعينها، التي تُجاوز العالم الحسِّيَّ إلى حيث لا تستطيع التجربة أن تقدِّم لا توجيهاً ولا تصحيحاً، تقع البحوث التي يحرص عقلنا على متابعتها ونعتبر أنها، في ما يتعلَّق

---

(1) في A: "ولكن ما"

(2) إضافة في B.

بالأهمية، أهمُّ بكثيرٍ، وفي ما يتعلّق بالهدف النهائيّ منها، أسمى بكثيرٍ من كلِّ ما يمكن أن يتعلّمه الفهم في مجال الظاهرات، بحيث لا نتوانى عن بذل كلِّ ما في طاقتنا، حتّى ولو تعرّضنا لخطر الوقوع في الخطأ، لمواصلة هذه البحوث المهمّة والتصدّي لأي داعٍ من دواعي الشكّ أو الاحتقار واللامبالاة التي يمكن أن تصرفنا عنها. هذه المهامُّ التي على العقل المحض نفسه إلا يتحاذاها هي [وجود] **الله**، **وحرية** [الإرادة] **وخلود النفس**. أمّا العلم الذي مراده الأخير موجّهٌ مبدئيّاً، بكلِّ ما له من أدوات، نحو حلِّ هذه الواجبات، فيسمّى **ميتافيزيقا**، والطريقة التي يسير عليها هي في بداية الأمر **دوغمائيّةٌ**، أي أنّه يأخذ على عاتقه إنجاز هذه المهمّة الكبيرة من دون فحصٍ سابق لمدى قدرة العقل أو عدم قدرته على النهوض بها[3]

الآن، يبدو حقيقةً من الطبيعيِّ أنه، حينما نتخلّى عن أرضيّة التجربة، فإننا لن نعمد مع ذلك إلى المعارف التي نملكها دون أن نعرف مصدرها وإلى أيِّ رصيدٍ من المبادئ استندت، فنذهب فوراً إلى تشييد بناءٍ دون أن نؤمّن له مسبقاً الدعامات الثابتة عبر أبحاثٍ دقيقة؛ وهذا يعني أنه كان علينا بالأحرى[4] أن نطرح منذ زمنٍ طويل السؤال: كيف يستطيع الفهم يا ترى أن يصل إلى هذه المعارف **قبْلياً** وما المدى والصدق والقيمة التي لها. وحقيقة الأمر أيضاً أنه لا يوجد ما هو طبيعيٌّ أكثر من ذلك، لو كنا نفهم بكلمة **طبيعي**[5] ما ينبغي عمله بطريقةٍ عادلةٍ وبحكمة؛ أمّا إذا فهمنا بهذه الكلمة ما يحدث عادةً، فليس هناك ما هو طبيعيٌّ ومفهومٌ أكثر من أنه كان على هذا البحث أن يبقى معطّلاً لزمنٍ طويل. لأن قسماً من هذه المعارف،

(3) إضافة في B.
(4) إضافة في B.
(5) منذ وقت طويل.

مثل[6] المعرفة الرياضيّة قد اكتسب يقينه منذ عهدٍ بعيد، وهو بهذا يعطينا الأمل المشجِّع، بخصوص المعارف الأخرى أيضاً، حتى وإن كانت من طبيعةٍ مختلفةٍ عن تلك بشكلٍ تامّ. يُضاف إلى ذلك، حينما نخرج من دائرة التجربة، أننا سوف نكون على يقينٍ من أن التجربة لن تدحض[7] [حجّتنا]. ويشتدُّ إغراء توسيع معارفنا بدرجةٍ كبيرةٍ إلى حدّ لا يعود بإمكاننا إيقافها في تقدُّمها إلا بتناقضٍ واضحٍ نصطدم به. غير أنه يمكن تجنُّب هذا فقط[8] حينما يشادُ بحذَرٍ بناء اختلاقاته، التي لا تنتقص لهذا السبب من كونها اختلاقات، وتقدِّم لنا الرياضيات مثلاً ساطعاً على مدى التقدُّم الذي يمكن أن ننجزه في [مجال] المعرفة **قبْلياً** باستقلالٍ تامٍّ عن التجربة. صحيح أنها لا تنشغل بالموضوعات والمعارف إلا بقدر ما يمكن أن تَمْثُلَ هذه في العيان؛ غير أنه من السهل التغاضي عن هذا الوضع، لأنَّ العيان المذكور نفسه يمكن أن يُعطى **قبْلياً**، وبالتالي يكاد لا يتميَّز عن مجرَّد مفهومٍ محض، وحينما أُخذنا بالانحياز[9] إلى مثل هذا الدليل على سلطان العقل، بدا للميل الغريزيّ نحو توسيع المعرفة أنه لا حدود لها. وربما تتخيَّل الحمامة الخفيفة، وهي تشقُّ الهواء برفيفها الحرّ وتشعر بمقاومته، أنها ستنجح أكثر بكثير في الفراغ الخالي من الهواء. هكذا هجر **أفلاطون**(*) العالم الحسّي لأن [هذا العالم] يفرض على الفهم حدوداً ضيِّقة

(6) في A: "من هذه الكلمة"

(7) في A: "تخالفه"

(8) إضافة في B.

(9) في A: "شجَّعه"

(*) أفلاطون (427 - 348 ق. م.) فيلسوف يوناني، تلميذ سقراط، أسّس الأكاديمية، وهي مدرسته، في أثينا. وضع مؤلّفاته التي يقارب عددها الثلاثين، بصيغة الحوار. أشهرها **المأدبة، الجمهورية، السوفسطائي وبرمينيدس**. أثّر في مجرى الفكر الفلسفي في جميع مراحل تطوّره.

جداً[10] وغامر بالتحليق فوق هذا العالم على أجنحة الأفكار في فراغ الفهم المحض. إنه لم يُلاحظ أنه بكلّ جهوده، لم يكن يتقدّم البتة على الطريق لأنّه لم يلقَ أيَّ مقاومة قد تكون عوناً له يستند إليه – إن جاز التعبير – ويستطيع أن يطبّق عليه قدراته ليمكّن الفهم من التحرّك. بيد أن القَدَر المألوف للعقل البشريّ في مجال التأمل [النظريّ] أن يعجّل بقدر ما يستطيع بإنجاز بنائه من دون أن يفحص مدى سلامة الأُسس التي أقامه عليها إلا بعد ذلك بوقت طويل. ولكن عندئذٍ نلتمّس مختلف أنواع [الحُجج] لتجميله، لكي نُعزّي أنفسنا من ناحية متانة هذا البناء، أو أيضاً[11] أننا نؤثر حتى الكفَّ كلّياً عن مثل ذلك الفحص المتأخّر والخطر. أمّا ما يخلّصنا، أثناء البناء، من كلّ همّ وشكٍّ ويُرضي غرورَنا بمتانةٍ وهميّة، فهو هذا: إن جزءاً كبيراً من عمل عقلنا - ولعلّه الجزء الأكبر منه - يتألّف من **تحاليل** المفاهيم التي تكون لدينا من قبل عن الموضوعات. هذا [التحليل] يمدُّنا بقدرٍ كبيرٍ من المعارف التي ينظر إليها - وإن لم تزد على كونها توضيحاتٍ أو تفسيراتٍ لما سبق تصوُّره في مفاهيمنا (ولو على نحوٍ غامض) - [ينظر إليها] على الأقلّ من ناحية الصورة على اعتبار أنّها إدراكات جديدة، وذلك على الرغم من أنها، من جهة المادّة أو المضمون، لا توسّع المفاهيم التي لدينا، بل تقتصر على تمييزها عن بعضها. ولمّا كانت هذه الطريقة في العمل تقدّم لنا معرفةً حقيقيّةً **قبْلياً**، تنطوي على تطوُّرٍ أكيد ونافع، فإن العقل يحصل خلسةً، حتى من دون أن يلحظ ذلك، بخضوعه لهذا الوهم، على ادّعاءاتٍ من نوعٍ مختلف تمام الاختلاف، حيث يُضيف إلى المفاهيم المُعطاة مفاهيمَ أخرى غريبةً عنها تماماً، وذلك **قبْلياً**[12]

(10) في A: "يضع في وجهه عقبات عديدة"

(11) إضافة في B.

(12) في A: "مفاهيم أخرى قبلياً غريبة تماماً"

من دون أن نعرف كيف توصّل إليها، بل حتى بكل بساطة من دون أن يخطر على البال طرح سؤالٍ من هذا النوع[13]، ولهذا السبب سأشرع على الفور في تناول الفرق بين هذين النوعين من المعرفة.

IV- في الفرق بين الأحكام التحليليَّة والأحكام التأليفيَّة

في جميع الأحكام التي تفكَّر فيها العلاقة بين حاملٍ ومحمولٍ (حينما أكتفي بذكر الأحكام الموجبة فقط، لأن ما أقوله عنها سينطبق في ما بعد[14] بسهولةٍ على الأحكام السالبة) تكون هذه العلاقة ممكنةً بطريقتين مختلفتين. فإما أن ينتمي المحمول (B) للحامل (A) باعتباره شيئاً محتوى في هذا المفهوم (A) (على نحو مستندٍ)، أو يقع المحمول (B) خارج المفهوم (A) تماماً، على الرغم من ارتباطه به. في الحالة الأولى أسمِّي الحكم **تحليليّاً**، وفي الحالة الثانية **تأليفيّاً**. إذاً الأحكام التحليليَّة (الموجبة) هي تلك التي يتمُّ فيها ربط المحمول بالحامل على أساس الهويَّة، أما الأحكام التي يفكَّر فيها هذا الربط بغير هويَّة، فينبغي أن تسمَّى أحكاماً تأليفيَّة، ويمكننا أيضاً أن نصف الأحكام من النوع الأول بأنها أحكامٌ **شارحة**، والأخرى بأنها **موسّعة**، لأنّ الأولى لا تضيف من طريق المحمول شيئاً إلى مفهوم الحامل، وإنما تقتصر على تحليله إلى مفاهيمه الجزئيَّة فقط، التي كانت مفكَّرةً فيه [بالفعل] (وإن يكن على نحوٍ مشوَّش)، في حين أن الأحكام الثانية، على عكس ذلك، تضيف إلى مفهوم الحامل محمولاً لم يكن مفكَّراً فيه [في الحامل] إطلاقاً، ولم يكن بالإمكان استخلاصه منه عن طريق التحليل. فعندما أقول، على سبيل المثال:

(13) في A: "هذا"

(14) إضافة في B.

إن جميع الأجسام ممتدَّة، فإنني أُصدر بذلك حكماً تحليليّاً. لأنه لا ينبغي أن أتخطّى المفهوم(15) الذي أربطه(16) بالجسم لكي أجد أن الامتداد مرتبطٌ به، وإنما يكفي أن أحلِّل هذا المفهوم، أي أن أعي أنا(17) المتعدِّد الذي أُفكِّر فيه على الدوام باعتباره متضمَّناً فيه، كي أعثر فيه على هذا المحمول؛ فهو إذاً حكمٌ تحليليٌّ. بالمقابل، عندما أقول: إن جميع الأجسام ثقيلةٌ، فإن المحمول هنا شيء مختلف تمام الاختلاف عمّا أفكِّره في مجرد مفهوم الجسم بوجهٍ عام. فإضافةُ محمولٍ كهذا تعطي إذاً حكماً تأليفيّاً.

إن أحكام التجربة، بما هي كذلك، هي في مجموعها تأليفيَّة، لأنه من غير المعقول أن أؤسِّس حكماً تحليليّاً على التجربة، لأني، لكي أؤلِّف هذا الحكم، لا يجوز لي أبداً أن أخرج من [دائرة] مفهومي، ولأني لست مضطرّاً [للأخذ] بشهادة التجربة من أجل ذلك. فأن يكون الجسم ممتداً، هذه قضيَّةٌ ثابتة **قبلياً** وليست حكماً يعود إلى التجربة. لأنني، قبل أن أتوجَّه إلى التجربة، أنا حاصلٌ بالفعل على جميع شروط حكمي في المفهوم، بحيث لا يكون عليَّ عندئذ سوى أن أستخلص منه المحمول وفقاً لمبدأ عدم التناقض، وبهذا يمكنني في الوقت نفسه أن أعي ضرورة الحكم التي يستحيل على التجربة أن تعلِّمني إياها. وعلى عكس ما سبق(18)، فعلى الرغم من أنني لا أضمِّن على الإطلاق محمول الثقل في مفهوم الجسم

---

(15) هكذا في A: أما في B: "أن أتجاوز المفهوم"

(16) تضيف A: "بكلمة الجسم".

(17) إضافة في B.

(18) في A: "إذاً يتضّح من هنا: 1) أن معرفتنا لا تكسب شيئاً على الإطلاق من أحكامنا التحليليّة بالنسبة إلى الامتداد، وإنما المفهوم الذي سبق وكان في حوزتي يتحلَّل إلى عناصره ويصبح مفهوماً لديَّ؛ 2) أنه، في الأحكام التأليفيَّة، لا بدَّ من أن يكون لدي أيضاً، =

بوجهٍ عامٍّ، يبقى أن هذا المفهوم يدلُّ مع ذلك على موضوعٍ من موضوعات التجربة[19] من طريق أحد أجزائها، بحيث يمكنني أن أضيف لهذا الجزء أيضاً أجزاءً أخرى من التجربة نفسها غير تلك التي كانت تخصُّ هذا المفهوم[20] يمكنني أن أعرف، سلفاً، مفهوم الجسم بطريقةٍ تحليليَّةٍ من خلال خصائصه المميِّزة مثل الامتداد، وعدم القابليَّة للنفاذيَّة، والشكل... إلخ التي تُفكَّر جميعها في هذا المفهوم، لكني الآن أوسِّع معرفتي، وبإدارة نظري إلى التجربة التي استخلصت منها هذا المفهوم للجسم، أجد أيضاً أن خاصة الثقل مرتبطةٌ هي أيضاً على الدوام بالخصائص المذكورة[21]، ومن ثم أضيفها، بوصفها محمولاً، **بطريقةٍ تأليفيَّةٍ** إلى ذاك المفهوم. إذاً إن التجربة هي التي يقوم عليها إمكان تأليف محمول الثقل مع مفهوم الجسم، لأن هذين المفهومين، على الرغم من أن أحدهما ليس متضمَّناً في الآخر، ينتميان مع ذلك لبعضهما، وإن يكن ذلك بطريقةٍ عرضيةٍ، وذلك باعتبارهما جزئين من كلٍّ، أعني من التجربة التي تُعدُّ هي نفسها ربطاً تأليفيّاً بين العيانات.

بيد أنه في ما يخصُّ الأحكام التأليفيَّة **قبلياً**، فإن هذه الوسيلة

= خارج مفهوم الحامل، شيء ما مختلف عن (X)، يعتمد عليه الفهم لكي يعرف بأن محمولاً غير موجود في هذا المفهوم يخصُّه.

وفي ما يتعلَّق بالأحكام التجريبيَّة أو أحكام التجربة، ليس ثمة صعوبة على الإطلاق حول ذلك. إذ إن هذه الـ (X) هي التجربة التامة عن الموضوع الذي أفكِّر فيه بواسطة مفهوم (A)، الذي يشكِّل فقط جزءاً من هذه التجربة. لأنه على عكس.

(19) في A: "يدلُّ مع ذلك على التجربة التامة".

(20) في A: "بحيث يمكنني أن أُضيف لهذا الجزء أيضاً أجزاءً أخرى من التجربة نفسها باعتبار أنها تخصُّ هذا المفهوم"

(21) من هنا تُنهي A ما تبقى من هذه الفقرة على النحو التالي: "إذاً، إن تجربة تلك الـ (X)، الواقعة خارج مفهوم A، هي التي يقوم عليها إمكان تأليف محمول الثقل B مع المفهوم A".

المساعدة مفقودةٌ تماماً. فإذا كان عليّ أن أذهب إلى أبعد[22] من المفهوم (A) لكي أعرف مفهوماً آخر (B) باعتباره مرتبطاً معه، فيجب أن يكون لديَّ أي شيء أستند إليه، ويجعل التأليف ممكناً؟ بما أنني لا أملك هنا ميِّزة البحث عنه في مجال التجربة. لنأخذ القضيَّة [القائلة]: كلُّ ما يحدث له علّته. ففي مفهوم شيءٍ يحدث أفكِّر طبعاً بوجود يسبقه زمناً ما... إلخ، ومنه يمكن أن أستخلص أحكاماً تحليليَّة. لكن مفهوم علَّة ما يقع خارج ذلك المفهوم[23] ويشير إلى شيء مختلفٍ كلَّ الاختلاف عمَّا يحدث، فهو إذاً[24] ليس محتوىً على الإطلاق في هذا التمثُّل الأخير. فكيف يتسنَّى لي أن أقول عما يحدث بوجهٍ عامٍّ شيئاً مختلفاً تمام الاختلاف وأن أعرف أن مفهوم العلَّة[25] وإن لم يكن متضمَّناً في ذلك[26] المفهوم، أنه مع ذلك منتمٍ إليه، حتى انتماءً ضرورياً[27]؟ ما هو هنا المجهول = (X) الذي يستند إليه الفهم عندما يعتقد أنه يجد خارج المفهوم (A) محمولاً (B) غريباً عنه ويعتبره مع ذلك مرتبطاً به[28]لا يمكن أن تكون التجربة، ما دام المبدأ المذكور قد أضاف[29] التمثُّل الثاني إلى الأول، ليس فقط بتعميم أكبر تعجز التجربة عن توفيره، بل[30] أيضاً مع التعبير عن الضرورة، ومن ثمَّ **قبلياً** على نحوٍ تامٍّ وانطلاقاً من

---

(22) في A: "أن أخرج"

(23) في A: "خارج المفهوم"

(24) إضافة في B.

(25) في A: "العلل"

(26) في A: "تلك"

(27) إضافة في B.

(28) في A: "وهو مع ذلك مرتبط به"

(29) في A: "يضيف"

(30) في A: تعميم "غير ما تستطيع التجربة أن توفره"، بل.

مجرد مفاهيم. والحال أن كلَّ الهدف النهائيّ لمعرفتنا التأمليَّة قبْلياً يقوم على مثل هذه المبادئ التأليفيّة، أي التوسُّعيَّة؛ لأن [المبادئ] التحليليَّة هي بالتأكيد في منتهى الأهميَّة والضرورة، ولكن فقط من أجل الوصول إلى هذا الوضوح للمفاهيم الذي لا غنى عنه لتحقيق تأليفٍ أكيدٍ وموسَّعٍ، آخذاً شكل كسب[31] جديد حقيقة[32]

٧- في جميع علوم العقل النظريَّة توجد أحكامٌ تأليفيَّةٌ قبْلياً بوصفها مبادئ(*)

1 - جميع الأحكام الرياضيَّة هي تأليفيَّة(**) يبدو أن هذه القضيَّة قد غابت حتى الآن عن ملاحظة القائمين على تحليل العقل البشريّ، بل يبدو أنها مخالفةٌ حتى مباشرةً لكلِّ تخميناتهم، على

(31) في A: "بناء ملحق"

(32) هنا تأتي في A الفقرة التالية، وهي في هذه الطبعة خاتمة الفقرة IV وأما الفقرتان V وVI من الطبعة B، فلا وجود لهما في A. جاء في نص A كفقرة جديدة: "يتخفَّى إذاً هنا سرٌّ ما، لا يمكن أن يوضحه توضيحاً أكيداً سوى التقدُّم في المجال غير المحدود للمعرفة التي ينتجها الفهم المحض: أي يجب أن يُكشف، مع التعميم العائد إليه، أساس إمكانيَّة أحكامٍ تأليفيَّةٍ قبليّاً، وإدراك الشروط التي تجعل كلَّ نوع من هذه الأحكام ممكناً، وتعيين هذه المعرفة (التي تحدُّ جنسها الخاص) بتأسيسها داخل منظومةٍ بحسب مصادرها الأصليّة، بحسب تقسيماتها وبحسب امتدادها وحدودها - وذلك ليس برسم محيطها بسرعةٍ، بل بشكلٍ تامٍّ وبطريقةٍ تكون كافيةً لكلِّ استخدام. هذا كل ما يمكن قوله، مؤقتاً، حول ما للأحكام التأليفيَّة بحدِّ ذاتها مما هو خاصٌّ بها.

(*) لو كان خَطَر على ذهن أحدٍ من أولئك القدماء، وليكن فقط أن يطرح هذا السؤال، لكان أقام هذا السؤال وحده تعارضاً قويّاً بوجه كلِّ منظومات العقل المحض التي وضعت حتى زمننا الحاضر، ولكانت وفَّرت الكثير من المحاولات الباطلة التي تمَّ الإقدام عليها بلا رويَّة دون معرفةٍ حقيقيَّةٍ بما كان عليهم أن يتعاملوا معه.

(**) تجدر الإشارة إلى أن ما ورد في هذه الفقرة تمَّ نقله في B (مع بعض التعديلات) عن كتاب كَنْت: **مقدمات لكل ميتافيزيقا مستقبليَّة تريد أن تقدِّم نفسها كعلم** (***Prolegomena zu einer jeden kuenftigen Metaphysik, die als wissenschaft wird auftreten koennen***) **(1783), 2, C, 2.**

الرغم من أنها [قضيَّةٌ] يقينيَّةٌ لا نزاع حولها وذات أهمِّيَّة كبرى بالنسبة إلى النتيجة المترّتبة عليها. وبالفعل، لما كان قد تبيَّن للناس أن استدلالات الرياضيين تسير كلُّها على مبدأ عدم التناقض (وهو ما تقتضيه طبيعة كلِّ يقينٍ قاطع)، فقد أقنعوا أنفسهم بأن القضايا الأساسيَّة قد عُرفت، هي أيضاً، انطلاقاً من مبدأ عدم التناقض؛ وقد أخطأوا في هذا؛ لأنه لا ريب في أن قضيَّةً تأليفيَّةً يمكن تمييزها على أساس مبدأ عدم التناقض، ولكن بشرط أن تُفترض قضيَّةٌ تأليفيةٌ أخرى سابقة يمكن أن تُستنتج منها، وإنما ليس بأي شكلٍ من الأشكال عن طريقها هي بحدِّ ذاتها.

يجب أن نلاحظ قبل كلِّ شيءٍ أن القضايا الرياضيَّة حقيقةً، هي دائماً أحكامٌ **قبْلياً** وليست تجريبيَّةً لأنها تنطوي على الضرورة التي لا يمكن استخلاصها من التجربة. ولكن، إذا لم يُرد أحدٌ أن يسلِّم بهذا، فلا بأس في ذلك! وسوف أقصر قولي عندئذ على **الرياضيَّات البحتة** التي يستلزم مفهومها ألا تحتوي على معرفة تجريبية، بل على معرفة محضٍ **قبْلياً** فقط.

صحيحٌ أنه كان ينبغي أن نظنَّ لأول وهلةٍ أن القضية 12 = 7 + 5 هي مجرّد قضيَّةٍ تحليليَّةٍ نتجت من مفهوم مجموع لسبعة وخمسة حسب مبدأ عدم التناقض. ولكن لو نظرنا إليها عن قُرب، لوجدنا أن مفهوم مجموع 7 و 5 لا يحتوي على أكثر من الجمع بين العددين اللذين يضمُّهما معاً. إن مفهوم الإثني عشر لا يُعرف بأيِّ حالٍ من الأحوال بمجرّد أن أفكِّر في هذا الجمع أو التوحيد بين السبعة والخمسة، ويمكنني أن أحلِّل ما وسعني التحليل المفهوم الذي لديَّ عن هذا الحاصل الممكن، لكنني مع ذلك لن ألقى فيه العدد اثني عشر. ولا بدَّ من أن نخرج من هذه المفاهيم مستعينين بالعيان الذي يقابل أحدهما [أي العددين سبعة وخمسة]، كأن أستعين بأصابعي

الخمسة أو بخمس نُقَطٍ (مثل سيغنر(*) في كتابه عن الحساب) وبذلك أُضيف بالتدرج وحدات العدد خمسة المُعطى في العيان إلى مفهوم السبعة. لأنني في الواقع أبدأ بالعدد 7، ومع الاستعانة بأصابع اليد الخمسة التي أتمثَّلها بالعيان لتكوين مفهوم الـ 5، أضيف بالتدرج ومن طريق هذه الصورة الوحدات التي ضمَّمتها من قبل لتكوين العدد 5 إلى العدد 7 وبذلك ينشأ أمام عيني العدد 12. وكون 7 **ينبغي** أن تضاف إلى 5 هو في الحقيقة أمر قد أدركته في مفهوم حاصل = 7 + 5، لكنني لم أدرك أن هذا الحاصل يساوي الرقم 12. فالقضية الحسابية إذاً هي دائماً قضيَّةٌ تأليفيَّةٌ؛ وهذا شيء نزداد اقتناعاً به بوضوح، كلَّما تناولنا أعداداً أكبر، إذ سيتضح لنا أننا مهما أَدَرْنا مفاهيمنا وأعدنا دورانها، فلن نستطيع أبداً، بغير الاستعانة بالعيان، أن نصل بواسطة مجرّد تحليل مفاهيمنا إلى حاصل الجمع.

كما أنه لا يمكننا اعتبار أيِّ مبدأ من مبادئ الهندسة البحتة تحليليّاً. فالقول بأن الخطَّ المستقيم هو أقصر الخطوط بين نقطتين هو قضيَّةٌ تأليفيَّة. ذلك لأن مفهومي لـ **ما هو مستقيم** لا يحتوي على شيء من الكمِّيَّة وإنما على كيفيَّةٍ فقط. فمفهوم ما هو أقصر هو إذاً مضافٌ بأكمله ولا يمكن أن يكون مستخرجاً من مفهوم الخط المستقيم بأيِّ تحليلٍ كان، ولا بدَّ هنا أيضاً من اللجوء إلى العيان الذي بواسطته وحده، يكون التأليف ممكناً.

إن عدداً قليلاً من القضايا الأساسيَّة التي يفترضها علماء الهندسة هي بالتأكيد تحليليَّةٌ فعلاً وتقوم على أساس مبدأ عدم التناقض؛ غير

(*) هو J. A. von Segner (1704 ـ 1777) طبيب وعالم رياضيات ألماني، أستاذ في كلٍّ من جامعة يينا وغوتنغن وهالّه، مؤلّف كتاب **المبادئ الأولى في الرياضيات** وقد كتبه باللاتينية ثم بالألمانية بعنوان: (*Anfangsgruende der Mathematik*).

أنها كذلك لا تستخدم، بوصفها قضايا متطابقة، إلا كحلقات في سلسلة المنهج، وليس بوصفها مبادئ على الإطلاق؛ ومن الأمثلة عليها: a = a، أي الكلُّ مساوٍ لنفسه، أو a < (a + b)، أي الكلُّ أكبر من أيِّ جزءٍ فيه. ومع ذلك، حتى هذه القضايا نفسها، وإن كانت تستمدُّ صدقها من المفاهيم البسيطة، لا يُسمح بها في الرياضيات إلا لأنه من الممكن عرضها في العيان. وما يجعلنا نعتقد عادةً أن محمول هذه الأحكام اليقينيَّة موجودٌ بالفعل في مفهومنا وأن الحكم تبعاً لهذا حكمٌ تحليليٌّ، فمرجعه ببساطة هو لُبْس التعبير. إننا نجد أنفسنا في الحقيقة **ملزمين** من الناحية الفكرِّية بإضافة محمولٍ معيَّنٍ إلى مفهوم معطى، وهذه الضرورة [الملزمة] متعلِّقةٌ فعلاً بالمفاهيم. لكن السؤال ليس: ما الذي **ينبغي علينا أن نضيفه بالفكر** إلى المفهوم المعطى، وإنما هو: ما الذي **نفكِّره فيه واقعيّاً**، حتى ولو كان هذا بطريقةٍ غامضةٍ، وهنا يتَّضح أن المحمول يتعلَّق بتلك المفاهيم على نحوٍ ضروريٍّ حقاً، ولكن ليس باعتباره مفكَّراً في المفهوم نفسه(*)، بل بواسطة عيانٍ تلزم إضافته إلى المفهوم.

2- **علم الطبيعة (الفيزياء)** (Physica) يحتوي على أحكام تأليفيَّةٍ قبْلياً تعتبر بمثابة مبادئ في ذاتها. سأكتفي للتمثيل على ما أقول ببعض القضايا، مثل القضيَّة القائلة: في كلِّ التغيُّرات التي تتمُّ في عالم الأجسام، تبقى كمِّيَّة المادة من دون تغيُّر، أو: لا بدَّ في كلِّ تبادلٍ للحركة أن يتساوى دائماً الفعل وردُّ الفعل. ومن هاتين القضيتين لا يتَّضح فقط أنهما ضرورِّيتان وأن مصدرهما بالتالي **قبليٌّ**، بل يتَّضح أيضاً أنهما قضيَّتان تأليفيّتان. ذلك لأنني، عندما أفكِّر في

(*) هنا ينتهي الموضع الذي أخذ عن "مقدمات لكل ميتافيزيقا مستقبلية... إلخ" المذكور في بداية الفقرة V من هذا المدخل.

مفهوم المادة، لا أفكِّر الثبات [خلال الزمن]، وإنما أفكِّر حضور هذه المادة في المكان من طريق ملئها له. ومعنى هذا أنني أتخطَّى فعلاً مفهوم المادة وأجاوزه لكي أضيف إليه **قبْلياً** شيئاً لم أكن أفكِّر أنه [موجود] **فيه**. فالقضيَّة إذاً ليست تحليليَّةً، وإنما هي قضيَّةٌ تأليفيَّةٌ وفكِّرت مع ذلك **قبْلياً**، وهذا هو شأن بقيَّة القضايا في الجزء البحت من علم الطبيعة.

3- وفي الميتافيزيقا، حتى ولو لم يُنظر إليها إلا باعتبارها علماً طُرِق بابه فقط حتى الآن، إلا أن طبيعة العقل البشريِّ تقضي مع ذلك بأن تكون علماً لا غنى عنه، **[في الميتافيزيقا] يجب أن تكون محتواةً معارف تأليفيَّة قبْلياً**، وليست مهمتها أبداً مجرّد تفكيك المفاهيم التي نكوِّنها **قبْلياً** عن الأشياء، وبهذا يتمُّ شرحها بطريقة تحليليَّة؛ إنما نريد **أن** نوسِّع معرفتنا **قبْلياً**، ولتحقيق هذا الغرض لا بدَّ من أن نلجأ إلى استخدام قضايا أساسيَّةٍ قادرةٍ على أن تضيف إلى المفهوم المعطى شيئاً لم يكن محتوىً فيه، وتكون لديها أيضاً القدرة لكي تجاوز حقاً، بواسطة أحكامٍ تأليفيَّة **قبْلياً**، حدّاً تعجز التجربة نفسها عن اللحاق بنا إليه، وذلكَ على سبيل المثال كما في القضيَّة [القائلة]: يجب أن تكون للعالم بدايةٌ أولى... إلخ. وهكذا نرى أن الميتافيزيقا، أقلّه في ما **يخصُّ الهدف منها**، تتكوّن من قضايا تأليفيَّة **قبْلياً**.

VI- الإشكال العامُّ للعقل المحض

إنه لكسبٌ كبيرٌ أن نستطيع جمع كمِّيةٍ [كبيرةٍ ومختلفةٍ] من البحوث تحت صيغة إشكالٍ واحدٍ، إذ لا تقتصر الفائدة التي تعود علينا من هذا على تيسير عملنا بتحديده تحديداً دقيقاً، وإنما يسهل كذلك على كلِّ من يريد فحصه الحكم إن كنّا قد وفينا مشروعنا

[حقه] بكفايةٍ أو لم نفعل. إن الإشكال الحقيقيَّ للعقل هنا يكمن في السؤال: **كيف تكون أحكامٌ تأليفيَّةٌ ممكنةً قَبْلياً؟**

أن تكون الميتافيزيقا قد بقيت حتى الآن في حالة تأرجح بين الشكِّ والتناقضات، فسبب ذلك يكمن فقط في أن أحداً لم يَدَعْ هذا الإشكال يراوده في وقتٍ مبكِّرٍ، وربما أيضاً لم يفكِّر في الفرق بين الأحكام **التحليليَّة** والأحكام **التأليفيَّة**. والواقع أن نهوض الميتافيزيقا أو سقوطها يتوقَّف على حلِّ هذا الإشكال أو على تقديم برهانٍ كافٍ على أن إمكان الحلِّ الذي يتطلَّب هذا الإشكالُ توضيحه هو في الواقع أمرٌ ممتنعٌ [تماماً]. دايفد هيوم، هو الوحيد من بين الفلاسفة الذي اقترب من هذا الإشكال أكثر مما فعل أيُّ فيلسوف آخر، لكنه عجز فعلاً عن تحديده تحديداً كافياً ولم ينظر إليه في عموميَّته، بل توقَّف جهده عند القضيَّة التأليفيَّة [المعبِّرة] عن ارتباط النتيجة بأسبابها (Principium Causalitatis) مبدأ العلِّيَّة، واعتقد أن باستطاعته أن يستخلص منه أن مبدأً **قَبْلياً** كهذا هو مستحيلٌ تمام الاستحالة، ولو أخذنا باستدلالاته، لأصبح كلُّ ما نسمِّيه ميتافيزيقا مجرَّد وهم قائم على بصيرة عقلٍ مزعومة في شيء تمَّت استعارته من التجربة فقطَ واستحوذ، بحكم العادة، على مظهر الضرورة؛ لم يكن [**هيوم**] ليزعم أبداً هذا الزعم الذي يدمِّر كل فلسفة محضة لو أنه وجَّه بصره إلى إشكالنا هذا في عموميَّته، لأنه كان سيدرك عندئذ أن التسليم بحجته سيؤدي إلى استحالة وجود رياضياتٍ بحتةٍ، كونها تحتوي بالتأكيد على قضايا تأليفيَّةٍ **قَبْلياً**، ولكان حسُّه السليم عصمه حقّاً من مثل هذا الزعم.

إن حلَّ الإشكال السابق الذكر يتضمَّن كذلك إمكان الاستخدام المحض للعقل في تأسيس وبناء جميع العلوم التي تحتوي على معرفةٍ نظريَّةٍ **قَبْلياً** بالموضوعات، أي أنه يتضمَّن الإجابة عن السؤالين التاليين:

كيف تكون رياضياتٌ بحتةٌ ممكنةً؟

كيف يكون علم الطبيعة المحض ممكناً؟

ولمّا كانت هذه العلوم موجودةً بالفعل، لذا يجدر بنا حقاً أن نطرح السؤال هنا: كيف أمكنها أن توجد؛ لأن لزوم إمكانها مبرهن عنه بوجودها الفعلي في الواقع(33) أما في ما يخص **الميتافيزيقا**، فإن مسيرتها المتعثّرة حتى الآن، وعدم قدرتنا على القول في أيِّ مذهب من مذاهبها التي وصلت إلينا إنه حقّق الغرض الأساسيَّ منه، هذا هو ما يعطي كلَّ واحدٍ منا الحقَّ في أن يشكّك في إمكان قيامها.

ولكن يبقى مع ذلك أن هذا **النوع من المعرفة** يجب أن ينظر إليه أيضاً على أنه موجودٌ بمعنى من المعاني، وأن الميتافيزيقا، وإن لم توجد بالفعل كعلم، إلا أنها موجودةٌ فعلاً كاستعدادٍ طبيعيٍّ **ميتافيزيقا طبيعيّة** (metaphysica naturalis). وذلك لأن العقل البشري، من دون أن يحرّكه التبجُّح بكثرة المعرفة بهذا الاتجاه، وبدافع نابع من شعوره بالحاجة إلى التقدُّم من دون توقُّفٍ نحو تلك الأسئلة التي لا يمكن أن تلقى جواباً عن طريق أيِّ استخدامٍ تجريبي للعقل ولا انطلاقاً من مبادئ مستقاةٍ منه؛ وهكذا وُجدت عند جميع الناس، بمجرد ما توسّعت عقولهم لتصل إلى مستوى التأمل،

(33) قد يتشكّك بعض الناس في وجود علم الطبيعة المحض وجوداً فعليّاً، ولكن يكفي أن نلقي نظرة واحدة على القضايا المختلفة التي ترد عادةً في بداية الفيزياء بمعناها الدقيق (أي [الفيزياء] التجريبيّة)، مثل تلك [القضايا] حول بقاء نفس كمّية المادة، حول القصور الذاتي وحول تساوي الفعل وردّة الفعل... إلخ، يكفي لكي نقتنع سريعاً بأنها تكون فيزياء محض (physicam puram) (أو **عقليّة**) تستحقُّ عن جدارة، كعلمٍ خاص، أن تُعرض بجميع أبعادها، سواء ضاقت هذه الأبعاد أو اتسعت.

ميتافيزيقا ما كانت في كلِّ العصور وسوف تبقى فيها على الدوام. والآن يُطرح هنا أيضاً السؤال حولها: **كيف تكون الميتافيزيقا، كاستعدادٍ طبيعيٍ، ممكنةً؟** أي كيف تنشأ الأسئلة التي يطرحها العقل المحض على نفسه ويحاول على قدر طاقته - مدفوعاً بالحاجة النابعة من داخله - أن يجيب عنها، هل تنشأ من طبيعة العقل البشريِّ بوجه عامّ؟

ولكن، نظراً لأن هذه الأسئلة الطبيعيَّة، كالسؤال عمّا إذا كان العالم قد بدأ [في الزمان] أم وُجد منذ الأزل... إلخ، قد اصطدمت في جميع المحاولات التي بُذلت حتى الآن للإجابة عنها بتناقضاتٍ لا يمكن تفاديها، فلا يمكن الاعتماد على الاستعداد الطبيعيِّ للميتافيزيقا، أي على القدرة العقليَّة المحضة نفسها التي تتولَّد عنها بلا شكٍّ على الدوام ميتافيزيقا ما (أياً كان نوعها)، بل يجب أن يكون بالإمكان الوصول إلى اليقين، في ما يتعلَّق بها، [أي] أنها قادرةٌ على الوصول إلى معرفة الموضوعات [التي تبحث فيها] أو عدم معرفتها، أي إمّا الوصول إلى قرارٍ بشأن موضوعات أسئلتها، أو بشأن قدرة العقل أو عدم قدرته على الحكم عليها، وفي النهاية إذاً أن يكون بالإمكان إمّا أن نوسِّع بثقةٍ عقلنا المحض، أو أن نضع له حدوداً معيَّنة وأكيدة. هذا السؤال الأخير الذي ينبثق من الإشكال العام الذي سبق ذكره يمكن بحقٍّ أن تكون صياغته هذه: **كيف يمكن أن تكون الميتافيزيقا علماً؟**

لا بدَّ إذاً في نهاية الأمر أن يؤدِّي نقد العقل بالضرورة إلى العلم؛ أما الاستخدام الدوغمائيُّ للعقل بغير نقدٍ فيؤدي، على عكس ذلك، إلى مزاعم لا أساس لها، يمكن معارضتها بمزاعم أخرى مخادعةٍ هي أيضاً، تفضي بالتالي إلى **الريبيَّة**.

وفضلاً عن ذلك لا يمكن أن يكون هذا العلم مستفيضاً بشكل

رادعٍ، لأنه لا يتناول موضوعات العقل التي لا حدَّ لتنوُّعها، بل يقتصر على ما للعقل مع نفسه، مع مشكلاتٍ تصدر بأجمعها من رحمه وهي لا تعرض عليه بطبيعة الأشياء التي تتميَّز عنه، بل بطبيعته الخاصة به؛ وعندما يتمكَّن أولاً من التعرُّف بصورة وافيةٍ على قدرته الخاصة بالنظر إلى الموضوعات التي قد ترد إليه في التجربة، سيكون من السهل عليه أن يعيِّن، على نحوٍ كاملٍ وأكيدٍ، نطاق وحدود الاستخدام الذي يُحاوَل تطبيقه على ما هو أبعد من حدود التجربة.

يمكننا إذاً ويجب علينا أن ننظر إلى جميع المحاولات السابقة لإقامة ميتافيزيقا **دوغمائيّاً** وكأنها لم تكن على الإطلاق؛ ذلك لأن ما هو تحليليٌّ، أي مجرد تفكيك المفاهيم القائمة **قبْلياً** في عقلنا، الذي نجده في هذا [المذهب الميتافيزيقيّ] أو ذاك، لا يشكِّل بعد أبداً الهدف، بل هو فقط إعدادٌ للميتافيزيقا بالمعنى الصحيح، أي توسيع معرفته [أي العقل] **قبْلياً** تأليفيّاً؛ ثم إن تحليل المفاهيم لا يصلح لتحقيق هذا الهدف لأنه يقتصر على بيان مضمونها، ولكن ليس كيفيَّة التوصل **قبْلياً** إلى مثل هذه المفاهيم، فنتمكَّن بعد ذلك أيضاً من تعيين تطبيقها المشروع على موضوعات كلِّ معرفةٍ بوجهٍ عام. يُطلب القليل من إنكار الذات لكي يتمُّ التخلِّي عن جميع هذه المطامح، طالما أن التناقضات التي وقع فيها العقل نفسه والتي لا سبيل لإنكارها ولا يمكن تجنُّبها مع استخدام المنهج الدوغمائي، قد عملت منذ عهدٍ بعيد على تدمير كلِّ تقديرٍ لكافة [أنواع] الميتافيزيقا التي ظهرت حتى الآن. وسيستلزم الأمر قدراً أكبر من الصلابة والجلد حتى لا تُثبط همَّتنا المصاعب الداخلية ولا تثنينا المقاومة الخارجيَّة عن بذل الجهود، بواسطة منهجٍ مخالفٍ تماماً للمنهج المتبع حتى الآن، لمساعدة علمٍ، لا يستغني عنه العقل البشريُّ، على النموِّ والازدهار، علم يمكن طبعاً أن يُقطع أي فرعٍ

نبت منه ولكن يستحيل أن تُجتثَّ جذوره.

VII- فكرة وتقسيم علمٍ خاص يحمل اسم نقد العقل المحض[34]

نخلص من كلِّ ما تقدّم إلى فكرة علم خاص يمكن أن يُسمَّى[35] نقد العقل المحض. لأن[36] العقل هوَّ القدرة التي تمدُّنا بمبادئ المعرفة **قبْلياً**. ولهذا فالعقل المحض هو ذلك العقل الذي يحتوي على المبادئ التي تساعدنا على معرفة أي شيء **قبْلياً** على الإطلاق. ولو [أردنا الكلام] عن أداةٍ أورغانون(*) (Organon) للعقل المحض، لكانت هذه الأداة هي مجموع تلك المبادئ التي يمكن على أساسها تحصيل جميع المعارف المحضة **قبْلياً** وتكوينها بصورة واقعيَّة. والتطبيق المفصَّل لمثل هذه الأداة هو الذي يمكن أن يزوِّدنا بمنظومةٍ للعقل المحض. ولكن، لمَّا كانت هذه المنظومة مطلوبةً جداً، وكان السؤال الذي يُطرح هو أن نعرف، هل بالإمكان التوسع

---

(34) كانت الفقرات V وVI من وضع **كَنْت** في المدخل لطبعة B. هنا يعود نص طبعة A مع إضافات وتعديلات طبعة B التي سيشار إليها.

(35) في A: بالإمكان أن يكون في خدمة *Kritik der reinen Vernunftd* **[B, A]**.
"وتسمَّى معرفةً **محضة** كلُّ معرفة غير مختلطةٍ مع أي شيء غريب. ولكن تسمَّى بشكل خاص معرفةً محضة على وجه الإطلاق تلك التي لا تختلط بها أدنى تجربة أو إحساس والتي هي بالتالي ممكنةٌ **قبليّاً** بشكل تامّ. والحال أن العقل هو القدرة التي تمدُّنا بمبادئ المعرفة **قبليّا**. أداةٌ للعقل المحض"

(36) هكذا في A.

(*) هذا هو المصطلح اليوناني (ويعني الآلة أو الأداة) هو الاسم الذي أطلقه شراح أرسطو على كتاباته في المنطق؛ ويقصد بها أن تكون أداة تُستخدم في معرفة الحقيقة وتجنب أخطاء التفكير. وقد وضع **فرانسيس بيكون** في بداية العصر الحديث منطقاً استقرائيّاً علميّاً عارض به المنطق الصوريَّ القديم والوسيط وسمَّاه الأورغانون الجديد (Novum Organum 1620).

هنا[37] بوجهٍ عام، في معرفتنا، والحالات التي يمكن أن يتمّ فيها [هذا التوسُّع] وهي أمورٌ التي لم تُقرر بعد: فباستطاعتنا أن نعتبر العلم الذي يسمح فقط بمجرّد تقييم للعقل المحض، لمصادره ولحدوده، بمثابة **علم تحضيريّ** لمنظومة العقل المحض. مثل هذا العلم لا يجب أن يُسَمَّى **مذهباً**، بل يجب أن يكتفي بتسمية **نقد** العقل المحض، ولن تكون فائدته، بالنسبة للتأمل[38]، إلا فائدة سلبيَّةً، إذ إنه لن يُستخدم للتوسيع، بل سيقتصر على تطهير عقلنا ووقايته من الأخطاء، وهو ما يعدُّ في الواقع كسباً كبيراً. إنني أُطلق اسم **ترانسندنتالي** على كلِّ معرفةٍ لا تنشغل بوجهٍ عام بالموضوعات بل بطريقة معرفتنا للموضوعات، وذلك بقدر ما يُشترط في هذه المعرفة أن تكون ممكنةً **قبْلياً**[39] والمنظومة التي تضمُّ مفاهيم كهذه يصحُّ أن تسمَّى **فلسفةً ترانسندنتالية**. لكن هذه الفلسفة، بدورها، لا تزال[40] أكبر بكثير من أن نبدأ بها. لأنه من الضروريّ أن يحتوي مثل هذا العلم على المعرفة التحليليّة كما والتأليفيَّة أيضاً **قبْلياً** سواء بسواء وبصورةٍ كاملةٍ، فهو سيكون بذلك أشمل بكثيرٍ من الهدف الذي نتوخاه [من بحثنا الحالي]، لأننا لا نريد أن نذهب في تحليلنا إلى أبعد ممَّا يقتضيه النظر في مبادئ التأليف **قبْلياً** بكلِّ مداها، وهي الموضوع الوحيد الذي نقصر عليه جهدنا. إن هذا البحث، الذي لا نستطيع في الحقيقة أن نسمِّيه مذهباً، بل نكتفي بتسميته نقداً ترانسندنتالياً، لأنه لا يهدف إلا إلى التوسُّع في المعرفة بقدر ما يهدف إلى تصحيحها فقط وتقديم المحك لاختبار قيمة كلِّ المعارف

(37) إضافة في B.

(38) إضافة في B.

(39) في A: A12 بل "بقدر ما تنشغل بوجهٍ عام بمفاهيمنا قبليّاً عن الموضوعات".

(40) إضافة في B.

قبْلياً أو عدم قيمتها؛ هذا البحث هو الذي يشغلنا في الوقت الراهن. يترتب على هذا أن يكون نقدٌ مثل هذا، قدر المستطاع، إعداداً لأداةٍ (Organon)، وإذا لم يقدَّر النجاح لهذه الأداة، فلا أقلَّ من أن تكون قانوناً (Kanon) لهذه المعارف يمكن ذات يوم عند الضرورة، أن تُعرض على أساسه المنظومة الكاملة لفلسفة العَقل المحض، سواء عملت هذه المنظومة على توسيع معرفته أو اقتصرت على تعيين حدوده فقط، عرضاً تحليليّاً وكذلك تأليفيّاً أيضاً. أما أن يكون هذا أمراً ممكناً [تحقيقه] بل إن مثل هذه المنظومة لا يمكن أن تبلغ من الاتساع حداً كبيراً يجعلنا نأمل في أن نقوم به بصورةٍ كاملةٍ، هذا ما بوسعنا أن نتوقَّعه سلفاً، كون موضوع بحثنا ليس طبيعة الأشياء التي لا تَنفد، وإنما الفهم الذي يحكم على طبيعة الأشياء، وعلاوةً على ذلك [الفهم]، منظوراً إليه من وجهة نظر معرفته **قبْلياً** فقط، فإن رصيده من الثروة لا يمكن - لأننا لسنا بحاجةٍ إلى البحث عنه خارجاً عنا - أن يظلَّ خافياً علينا، كما أن كل شيء يرجِّح الظنّ بأنه رصيدٌ محدودٌ بدرجةٍ تسمح باستيعابه استيعاباً تاماً والحكم على قيمته أو عدم قيمته وتقييمه بما يستحقه[41] كذلك لا يصحُّ أن ينتظر أحد أن نقدِّم له هنا نقداً للكتب ولمنظومات العقل المحض، فنحن لا نقدِّم إلا نقد قدرة العقل المحض نفسها. ومتى أصبح هذا النقد هو الأساس، عندئذ فقط، يصبح لدينا محكٌّ أكيدٌ نقيِّم بواسطته المحتوى الفلسفيّ للمؤلفات القديمة والحديثة في هذا المجال؛ وبغير هذا المعيار يُصدر المؤرخ غير ذي الشأن والقاضي أحكاماً لا أساس لها، هي لأشخاص آخرين، كما أن أحكامهم هم لا أساس لها هي أيضاً.

---

(41) من هنا وحتى آخر هذه الفقرة، إضافة في B.

الفلسفة الترانسندنتالية[42] هي فكرة علم[43] يجب على نقد العقل المحض أن يرسم له خطّته كلّياً بطريقةٍ معماريَّة، أي انطلاقاً من مبادئ وموفّراً الضمان التامّ بأن كلّ الأجزاء التي تؤلّف هذا البناء هي كاملةٌ ومتينة. إنها المنظومة التي تضمُّ جميع مبادئ العقل المحض[44] والسبب الوحيد الذي يمنع إطلاق اسم الفلسفة الترانسندنتالية على هذا النقد نفسه، هو أنه يستلزم - لكي يكون منظومةً تامة - أن يحتوي كذلك على تحليلٍ مفصَّل للمعرفة البشريَّة **قبْلياً** بأكملها. صحيحٌ أن نقدنا يقتضي بالفعل أن يضع نصب عينيه إحصاءً تاماً لجميع المفاهيم الأصليَّة التي تكوّن المعرفة المحض المعنيَّة هنا. إلا أنه يمتنع بحقٍّ فقط عن التحليل المفصَّل لهذه المفاهيم نفسها، كما يمتنع عن المراجعة التامة للمفاهيم المشتقَّة منها، لأن هذا التحليل من ناحية لن يكون ملائماً للهدف [من النقد]، كونه لا ينطوي على الصعوبة التي تقابلنا في التأليف، وهو الموضوع الذي من أجله وجد النقد بالمعنى الصحيح، بالإضافة، من ناحيةٍ أخرى، إلى أنه سيكون مخالفاً لوحدة الخطة بأن نحمّل أنفسنا عبء تمام تحليلٍ كهذا ونشغلها بمثل هذا الاشتقاق، في الوقت الذي يمكننا أن نعفي أنفسنا منها نظراً للهدف من البحث. إن كمال التحليل، كما وكمال الاشتقاق من مفاهيم **قبْلياً**، التي لا بدَّ من توفيرها لاحقاً، يسهل مع ذلك أن تستكمل فقط إذا ما وُجدت هذه المفاهيم أولاً كمبادئ تفصيليَّةٍ للتأليف ولم ينقصها شيء لتحقيق هذا الهدف الأساسيّ.

إن كلُّ ما يكوّن الفلسفة الترانسندنتالية ينتمي إذاً إلى نقد العقل

---

(42) هنا جاء في طبعة A عنوان "II- تقسيم الفلسفة الترانسندنتالية" وذلك انسجاماً مع ما جاء في بداية افتتاحية المدخل وهو "العنوان -I" فكرة الفلسفة الترانسندنتالية (A1).

(43) في A: "الفلسفة الترانسندنتالية ليست هنا سوى فكرة"

(44) إضافة في B.

المحض، وهذا النقد هو الذي يمثل الفكرة المتكاملة للفلسفة الترانسندنتالية، من دون أن يكون قد وصل بعد إلى أن يكون هو هذا العلم نفسه، لأنه لا يذهب في التحليل إلى أبعد مما هو مطلوب من تقييمٍ شاملٍ وكاملٍ للمعرفة التأليفيَّة **قبلياً**.

إن أهمَّ ما ينبغي الانتباه إليه عند التصدِّي لتقسيم مثل هذا العلم، هو الإقصاء الجذريّ لكلِّ مفهومٍ يحتوي على أيِّ عنصرٍ تجريبيٍّ، أو النقاء الكامل للمعرفة **قبلياً**. وبالتالي، على الرغم من كونها مبادئ أساسيَّة عليا للأخلاق - ومفاهيم نسبيَّةٌ أساسيَّة - هي معارف **قبليَّةٌ**، لا تدخل مع ذلك في الفلسفة الترانسندنتالية؛ لأنها، حتى وإن لم تضع في أساس أوامرها الأخلاقيَّة مفاهيم اللذَّة والألم، والرغبات والميول[45] إلخ. التي لها كلُّها أصلٌ تجريبيّ[46]صحيحٌ أنها هي نفسها لا توضع في أساس تعليماتها، إلا أنها مع ذلك تدخل في مفهوم الواجب كعقبةٍ ينبغي التغلُّب عليها، أو كعامل إشارةٍ لا يجوز تحويله إلى دافع؛ ويجب بالضرورة أن تُدخل في تأليف منظومة الأخلاق المحضة[47] ومن هنا فإن الفلسفة الترانسندنتالية هي حكمةٌ عالميَّةٌ (Weltweisheit) للعقل المحض التأمليِّ فقط، لأن كلَّ ما هو عمليٌّ - إذا ما احتوى[48]دوافع - يكون على علاقة بمشاعر تنتمي بدورها إلى المصادر التجريبيَّة للمعرفة.

إذا أردنا الآن أن نقوم بتقسيم هذا العلم من منظورٍ شاملٍ لتفسيم منظومةٍ بوجهٍ عام، فلا بدَّ أن يحتوي هذا الذي نقدِّمه على:

---

(45) في A: "التحكُّم"

(46) إضافة في B.

(47) هذه الجملة هي في A: "هي جميعاً من أصلٍ تجريبي ولا يمكن إلا أن تكون مفترضةً فيه"

(48) في A: "أسباب محرِّكة"

أولاً، نظرية العناصر، ثانياً، نظرية لمنهج العقل المحض. وسوف يتفرّع عن كلٍّ من هاذين القسمين الرئيسيَّين أقسامٌ أخرى، إلا أن المبادئ التي تقوم عليها لا يمكن أن تعرض هنا بعده. وما يبدو ضرورياً في هذا المدخل أو هذا التمهيد هو فقط الأخذ في الاعتبار أن ثمة أصلين للمعرفة البشرية، لعلّهما ينحدران من جذرٍ مشتركٍ واحدٍ ما زلنا نجهله، ألا وهما الحساسيَّة والفهم؛ فمن طريق الأولى منهما **تُعطى** لنا الموضوعات ومن طريق الثانية يتاح لنا **التفكير** فيها. أمّا وأنه لا بدَّ أن تحتوي الحساسيَّة على تمثُّلاتٍ **قبلياً**، هي التي تشكِّل[49] الشرط الذي لا غنى عنه لكي تُعطى لنا الموضوعات، فإنها [أي الحساسيَّة] تعتبر هكذا جزءاً من الفلسفة الترانسندنتالية. يبقى علم الحواسّ الترانسندنتالي إلى الجزء الأول من علم العناصر، لأنه من بين الشروط التي بها فقط تعطى الموضوعات للمعرفة البشريَّة، إنما تتقدَّم [على الشروط] التي يتمُّ بموجبها التفكير في هذه الموضوعات نفسها.

---

(49) في A: "الشروط"

الجزء الأول

علم العناصر الترانسندنتالي

B 31, 32 | A 17, 18

من علم العناصر الترانسندنتالية
الإستيطيقا الترانسندنتالية

§ 1 [1]

أيّاً كانت الطريقة وبأيِّ وسيلةٍ كانت يصحُ لمعرفةٍ أن تكون على علاقةٍ بالموضوعات، يبقى أن تلك التي تكون على علاقة بها نفسها [أي الموضوعات] بشكلٍ مباشر، وإليها يهدف كلُّ تفكيرٍ كوسيلةٍ إنما هي **العيان**. بيد أن هذا [العيان] لا يتمّ إلا أذا كان الموضوع معطىً لنا؛ وهذا بدوره هو أمر لا يمكن أن يتمّ[2] - على الأقلّ بالنسبة إلينا نحن البشر - إلا أذا أثّر الموضوع بشكلٍ ما على الروح البشرية[*] (Gemüt). والقدرة على تقبُّل (قابليَّة التأثُّر) التمثُّلات بالطريقة التي

---

(1) هذا التقسيم إلى فقرات هو من وضع الطبعة (B).

(2) إضافة في B.

(*) تتبع ترجمة "Gemüt" بـ "الروح البشرية" توثيق ترجمة ألان رينولت (Alain Renault) إلى الفرنسية ص 691 حيث يظهر الفرق بين "الروح" بمعنى "المبدأ الذي يبعث الحياة في (Gemüt) بواسطة الأفكار" وهو - "Geist" اعتماداً على ما ورد في كتاب **كَنْت الأنثروبولوجيا**، الفقرة 71، بينما تعني "الروح" هنا: مجموع القدرات، أي "المبدأ (الروحي) الذي يبعث الحياة وينشط الكائن البشري"، اعتماداً على **الأنثروبولوجيا** § 57 أما ترجمته بـ "النفس" (Seele) فيحتفظ بها لما يخصّ علم النفس العقلي في **نقد العقل المحض**.

نتأثر نحن بها بموضوعاتٍ تسمَّى **قابليَّة الإحساس**. إذاً بواسطة الحساسية تعطى لنا الموضوعات، وهي وحدها التي تزوِّدنا بـ **عيانات**؛ بينما يتمُّ **التفكير** فيها بالفهم، ومنه تصدر **المفاهيم**. ولذلك فإن كلَّ تفكيرٍ لا يمكن إلا وأن يكون في نهاية الأمر على علاقةٍ إمّا مباشرة (directe) أو بلفٍ ودوران[3] (indirecte) - بواسطة بعض السِّمات الفارقة - بعيانات، ومن ثمَّ عندنا، بحساسية، بما أنه لا يمكن أن يكون أيَّ موضوعٍ معطىً لنا إلا بهذه الطريقة.

إن أَثَر موضوع في قدرتنا على التمثُّل، في حدود ما نكون متأثرين به، هو **إحساس**، وذاك العيان الذي هو على علاقةٍ بالموضوع بواسطة إحساسٍ يسمَّى **تجريبياً**، والموضوع غير المعيَّن لعيانٍ تجريبي يسمَّى **ظاهرة**.

وأسمِّي في الظاهرة مادَّتها التي هي نفسها ما يتناسب مع الإحساس، أما[4] ما يمكِّن المتعدِّد في الظاهرة من أن يكون منتظماً بموجب علاقات معيَّنة فأسمِّيه **صورة** الظاهرة. ولمَّا كان ما يمكن للإحساسات أن ترتِّب هي وحدها نفسها فيه وأن تكون تحت التصرف بصورة معيَّنة، لا يمكنه هو نفسه أن يكون بدوره إحساساً، فمن المؤكَّد أن مادة كلِّ ظاهرة لن تكون معطاةً لنا إلا **بعدياً**، أما صورها فيجب أن تقع جاهزةً **قبْلياً** لها بأكملها الروح البشرية (Gemüte)، ومن هنا يمكن اعتبارها كلاً على انفراد [بعيداً] عن كلِّ إحساس.

وأسمِّي **محضاً** (بالمعنى الترانسندنتالي) جميع التمثُّلات التي لا يُعثر فيها على أيِّ شيء ينتمي إلى الإحساس، ووفقاً لذلك فإن الصورة المحضة للعيانات الحسية بوجهٍ عام تكون موجودةً **قبْلياً** في

---

(3) إضافة في B.

(4) في A: "ما يمكِّن المتنوِّع في الظاهرة من أن يُعايَن بموجب علاقاتٍ معيَّنة تنظِّمه"

الروح البشرية (Gemüt)، حيث يُعاين كلَّ المتنوِّع الذي للظواهر بموجب علاقاتٍ معينة. وتدعى هذه الصورة المحضة للحساسية أيضاً هي نفسها **عياناً محضاً**. وهكذا، حينما أعزل عن تمثُّل جسمٍ ما، ما يفكِّر الفهم فيه، مثل الجوهر والقوَّة وقابلية الانقسام... إلخ. وكذلك أيضاً ما ينتمي منه إلى الإحساس، مثل عدم القابلية للنفاذ والصلابة واللون... إلخ. يبقى لي مع ذلك شيءٌ من هذا العيان التجريبي، أي الامتداد والشكل، وهذان الأخيران ينتميان إلى العيان المحض، وهما يقعان **قبْلياً** في الروح البشرية حتى من دون موضوع حقيقي للحواس أو دون إحساس، كمجرّد صورةٍ للحساسية.

وأسمِّي علماً [يتناول] جميع مبادئ الحساسية **قبْلياً الإستيطيقا الترانسندنتالية**[5] إذاً يجب أن يوجد علمٌ كهذا، يشكِّل الجزء الأول

(5) الألمان هم وحدهم من يستخدم اليوم لفظ **إستيطيقا** للدلالة على ما يسمِّيه الآخرون نقد الذوق، وفي أساس هذا الاستخدام يقع أمَلٌ في غير محلِّه للمحلِّل اللامع **باومغارتن** (Baumgarten) [ألكسندر غوتليب باومغارتن Alexander Gottlieb) (Baumgarten (1714 ـ 1762) أول من قال بعلم الجمال علماً مستقلاً عن باقي العلوم وأطلق عليه اسم **إستيطيقا** (Aesthetica) وهو عنوان أشهر مؤلّفاته (1758) وكان **كَنْت** يستخدمه في التدريس(المترجم)]، أنه لا بدَّ من إخضاع الحكم على الجميل لمبادئ عقلية، ورفع قواعدها إلى مستوى العلم. وبكل بساطة، إن هذا الجهد غير مجدٍ. لأن القواعد أو المعايير المعتبَرة هي، بالنسبة إلى مصادرها[1] الأساسية، تجريبيةٌ فقط وبالتالي لا يمكن أن تستعمل البتة **قبْلياً** كقوانين[1] محدَّدةٍ يجب على حكم ذوقنا أن ينتظم بموجبها؛ بل بالأحرى إن هذا الأخير هو الذي يشكِّل المِحَكّ الحقيقي لصحة القواعد. لذا يجدر بنا[1] إما أن نتخلّ عن هذه التسمية ونحتفظ بها لتلك التعاليم التي هي علمٌ حقيقي (وبهذا قد نقترب في جميع الأحوال من لغة وتصوُّر القدماء الذين كان تقسيم المعرفة إلى حسِّية وعقلية مشهوراً عندهم)[1]، وإمّا أن نتقاسم هذه التسمية مع الفلسفة التأملية ونأخذ الإستيطيقا تارةً بالمعنى الترانسندنتالي وتارةً بالمعنى البسيكولوجي.

[1] إضافة في B.

من علم العناصر الترانسندنتالية[6] في مقابل ذاك الذي يحتوي على مبادئ التفكير المحض ويسمَّى المنطق الترانسندنتالي.

في الإستيطيقا الترانسندنتالية سوف **نعزل** إذاً **أولاً** الحساسية، وذلك بأن نضع على حِدة كلَّ ما يفكِّره الفهم فيها بواسطة مفاهيم، كي لا يبقى سوى العيان التجريبي. **وثانياً**، سوف نفصل عن هذا [العيان] أيضاً كلَّ ما ينتمي إلى الإحساس، كي لا يبقى شيء إلا العيان المحض ومجرّد صورة الظواهر- الشيء الوحيد الذي يمكن للحساسية أن تقدِّمه **قبْلياً**. وسوف يَرِد أثناء هذا البحث أنه توجد صورتان محضتان للعيان الحسِّي، بوصفهما مبادئ للمعرفة **قبْلياً**، هما المكان والزمان، اللذان سوف ننصرف الآن إلى النظر في أمرهما.

---

(6) إضافة في B.

الفصل الأول

من الإستيطيقا الترانسندنتالية

في المكان

§ 2[1]

توضيحٌ ميتافيزيقيٌ لهذا المفهوم

بواسطة الحسّ الخارجي (إحدى خصائص روحنا البشرية Gemüt) نتمثّل الموضوعات بوصفها خارجاً عنا، ونتمثّلها كلّها في المكان. فيه يَتعيّن، أو يكون قابلاً للتعيين، شكلها وحجمها وعلاقاتها بعضها مع بعض. إن الحسّ الداخلي الذي بواسطته يعاين الروح البشري (Gemüt) - نفسه، أو يعاين حالته الداخلية، لا يقدّم بالتأكيد عياناً عن النفس ذاتها بوصفها موضوعاً؛ ولكن، مع ذلك، فإن الأمر يتعلّق فقط بصورةٍ معيَّنة لا يكون عيان حالته الداخلية ممكناً إلا بها، بحيث يكون كلُّ ما ينتمي إلى التعيينات الداخلية متمثَّلاً بحسب علاقاتٍ زمنية. والزمان لا يمكن أن يُعاين خارجياً، كما أن المكان لا يمكن أن يعاين كشيء ما يكون فينا.

---

(1) إضافة في B.

فما المكان إذاً وما الزمان؟ هل هما كائنان حقيقيان. هل هما فعلاً تعيينات فقط أو حتى علاقاتٌ بين الأشياء، ولكن علاقات تبقى، مهما يكن الأمر، منسوبةً إليها في ذاتها، حتى وإن لم تكن معاينة، أم أن هذه العلاقات هي من نوع تلك التي لا تتعلّق إلا بصورة العيان، وبالتالي بالتكوين الذاتي لروحنا البشرية - (Gemüt)، التي من دونها لا يمكن نسبة هذه المحمولات إلى أي شيء؟ لكي نقف على [جواب] عن هذه الأسئلة سوف[2] نعرض أولاً مفهوم المكان. إنني أفهم فعلاً بـ **التوضيح** (Erörterung) التمثُّل الواضح (وإن غير المفصَّل)، لما ينتمي إلى مفهوم؛ في حين أن العرض هو **ميتافيزيقي** حينما يحتوي على ما يقدّمه المفهوم بوصفه معطىً **قبْلياً**.

1) ليس المكان مفهوماً تجريبياً مستَمَدّاً من تجارب خارجية. لأنه، لكي يمكن أن تُنسب بعض الإحساسات إلى شيءٍ ما خارجاً عني (أي إلى شيءٍ ما يكون في موضع آخر من المكان غير الذي أوجد أنا فيه)، كذلك أيضاً لكي أستطيع أن أتمثّله خارجاً عن[3] [أشياء أخرى] وإلى جوار بعضها مع بعض، وبالتالي ليس فقط بوصفها متمايزة، بل بوصفها في أماكن مختلفة، يجب أن يكون قد سبق ووقع في الأساس تمثُّل المكان. وعلى هذا فإن تمثُّل المكان لا يمكن أن يُستَمَدَّ بالتجربة من العلاقات [التي تصنع بنية] الظاهرة الخارجية، بل إن هذه التجربة الخارجية ليست ممكنةً هي نفسها بادئ ذي بدءٍ إلا عبر التمثُّل المذكور.

---

(2) في A: "سوف ننظر أولاً في مفهوم المكان"، وما يتبع حتى نهاية الفقرة هو إضافة في B.

(3) إضافة في B.

2) المكان هو تمثُّلٌ ضروري، **قبْلياً**، يقع في أساس جميع العيانات الخارجية. إننا لا نستطيع أبداً أن نقيم تمثُّلاً عن أنه لا يوجد مكان، مع أننا نستطيع أن نفكِّر تماماً بأنه لن نلقى فيه أيَّ موضوعات. فمن هنا إذاً يُعتبر [المكان] بوصفه شرطَ إمكانية الظواهر لا بوصفه تعييناً متوقِّفاً عليها، وهو تمثُّل **قبْلياً**، يقع بالضرورة في أساس الظواهر الخارجية[4]

3)[5] ليس المكان مفهوماً استدلالياً، أو، كما يقال، مفهوماً عاماً لعلاقات الأشياء بوجه عام، بل هو عيانٌ محض. ذلك أننا، أولاً، لا يمكننا أن نتمثل سوى مكان واحد، وحينما نتكلَّم عن عدَّة أمكنة فإننا لا نفهم بذلك إلا أجزاءً لمكانٍ واحدٍ وحيدٍ بعينه. يضاف إلى ذلك أن هذه الأجزاء لا يمكن أن تسبق المكان الواحد الذي يشمل كلَّ شيء، وكأنها العناصر المكوِّنة له (والتي منها يمكن أن يتمَّ تركيبه)، بل فقط أنه لا يمكن أن يتمَّ التفكير بها إلا **فيه**. هو واحدٌ جوهرياً؛ وما هو متعدِّد فيه - وبالتالي أيضاً المفهوم العام للأمكنة بوجهٍ عام - لا يستند إلا إلى شروط. ينتج من هذا أنه، بالنظر إليه، يوجد عيان **قبْلياً** (هو ليس تجريبياً) يقع في أساس كلِّ

---

(4) تلي في طبعة A فقرة جديدة هي: "3) يتأسَّس على هذه الضرورة **قبلياً** اليقين القاطع لكلِّ المبادئ الهندسية وإمكانية تشييداتها **قبلياً**. فلو كان فعلاً تمثُّل المكان هذا مفهوماً تمَّ اكتسابه بعدياً، وعندئذ يكون قد استُمِدَّ من التجربة الخارجية العامة، فإن مبادئ التحديد الرياضي الأولى لن تكون سوى إدراكات حسِّيَة، وهكذا ستكون لها كلُّ عرضية الإدراك الحسِّيّ، ولن توجد عندئذٍ أيُّ ضرورةٍ لأن لا يكون بين نقطتين إلا خطٌّ مستقيمٌ واحد. غير أن التجربة سوف تفيد في كلِّ مرةٍ أن الأمر هو كذلك، وما هو مستعارٌ من التجربة ليس له فضلاً عن ذلك سوى الكلِّيَّة التشبيهية، كالتي تكتسب بالاستقراء. وفي هذه الحالة لا يمكن إلا القول: في حدود ما تمَّت ملاحظته حتى الآن أيضاً، لم يُعثر على مكان يكون له أكثر من ثلاثة أبعاد".

(5) في A: "4" (4).

المفاهيم التي [نكوّنها] عنه[6] وهكذا فإن كلَّ المبادئ الهندسية، مثلاً أن مجموع ضلعين في مثلثٍ هو أكبر من الضلع الثالث، ليست مستنبَطَةً على الإطلاق من مفاهيم عامّة للخطّ وللمثلَّث، وإنما من العيان، وذلك **قبْلياً** بيقينٍ قاطع.

4) **يُتمثَّل المكان** على **أنه مقدارٌ لامتناهٍ معطى**. ولا بدَّ من أن ينظر بالتأكيد إلى كلِّ مفهوم بوصفه تمثُّلاً متضمَّناً في كثرةٍ لامتناهية من التمثُّلات المختلفة الممكنة (بوصفها تشكِّل طابعها المشترك)، وبالتالي فإنه يتضمنها **تحته**؛ لكن لا يمكن أن يُفكَّر بأيِّ مفهوم، في حدِّ ذاته، وكأنه يتضمَّن **في ذاته** مجموعةً لامتناهيةً من التمثُّلات. مع أنه هكذا يفكَّر بالمكان (لأن جميع أجزاء المكان توجد معاً إلى ما لا نهاية). إذاً التمثُّل الأصلي للمكان هو **عيانٌ قبْلياً**، وليس **مفهوماً**[7]

3 §

توضيحٌ ترانسندنتالي لمفهوم المكان[8]

أفهم بـ **توضيح ترانسندنتالي** تفسير مفهوم بوصفه مبدأً، منه يمكن أن يتمَّ إدراكُ إمكانية معارف أخرى تأليفية **قبْلياً**. ويطلب لتحقيق هذا المقصد **1)** أن تنجم معارف من هذا النوع فعلاً من المفهوم المعطى، **2)** أن لا تكون هذه المعارف ممكنةً إلا مع افتراض نَمَط تفسيرٍ معطىً لهذا المفهوم.

---

(6) في A: "عينها".

(7) كانت هذه الفقرة في A على الشكل التالي: "5) يُتمثَّل المكان معطىً بوصفه مقداراً لامتناهياً. لا يمكن لمفهوم عام للمكان (وهو مشترك للقدَم والذراع على حدٍّ سواء) أن يعيِّن شيئاً بالنظر إلى المقدار. ولو لم توجد والذراع اللانهائية في تقدُّم العيان، لما كان باستطاعة أيِّ مفهوم علاقاتٍ أن يُسمَّى مبدأً (Principium) اللانهائية"

(8) العنوان وكلّ هذه الفقرة هما إضافة في B.

الهندسة هي علمٌ يعيّن تأليفياً ومع ذلك **قبْلياً** خصائص المكان. فماذا يجب أن يكون إذاً تمثُّل المكان كيما تكون مثل هذه المعرفة به ممكنةً؟ يجب أن يكون في الأصل عياناً؛ لأنه من مجرَّد مفهوم لا يمكن أن تستمدَّ قضايا تتجاوز المفهوم - وهذا ما يحدث مع ذلك في الهندسة (المدخل V). لكن هذا العيان يجب أن يوجد فينا **قبْلياً**، أي قبل أيِّ إدراكٍ حسّي لموضوع، وعليه بالتالي أن يكون عياناً محضاً، ليس تجريبياً. ذلك لأن القضايا الهندسية قطعيةٌ بمجملها، أي مرتبطةٌ بالوعي بضرورتها، كما هي الحال مثلاً بالنسبة إلى القضايا [القائلة]: ليس للمكان إلا ثلاثة أبعاد؛ غير أن قضايا مثل هذه لا يمكن أن تكون أحكاماً تجريبية أو عن تجربة، ولا أن يتمّ استنتاجها منها (المدخل II).

والآن، كيف يمكن أن يوجد في الرُّوح البشرية (Gemüt) عيانٌ خارجي يسبق الأشياء نفسها، وفي أيٍّ من مفاهيم هذه الأخيرة **قبْلياً**؟ بديهيٌ أن هذا لن يكون إلا بقدر ما يكون مقرُّه في الذات بوصفها مكوِّن الطبيعة الصورية التي تمتلكها [الذات] بأن تتأثر بموضوعاتٍ، وهكذا تتقبّل منها **تمثُّلاً مباشراً**، أعني **عياناً**، وبالتالي فقط بوصفها صورة **الحسّ** الخارجي بعامة.

إذاً، إن تفسيرنا هو وحده الذي يجعل **إمكانية الهندسة** كمعرفةٍ تأليفيةٍ **قبْلياً** مفهومة، وكلُّ نمط تفسيرٍ آخر لا يزوِّدنا بذلك، هو، حتى ولو أنه يمكن أن يكون له في الظاهر بعض الشبه مع تفسيرنا، غير أنه يختلف عنه بكلّ تأكيد بالعودة إلى هذه الخاصة.

استنتاجاتٌ من المفاهيم السابقة

أ) لا يمثّل المكان أيَّ خاصيةٍ لأيٍّ من الأشياء في ذاتها، أو لها في علاقاتها ببعضها البعض، أعني أيَّ تعيينٍ لها قد يكون ملازمةً

للموضوعات نفسها والذي يبقى حتى في حال تمَّ تجريد العيان من جميع الشروط الذاتية. لأنه لا توجد تعيينات، لا مطلقة ولا نسبية، يمكن أن تُعايَن قبل وجود الأشياء التي تُنسب إليها، بالتالي **قبْلياً**.

ب) ليس المكان سوى صورة جميع ظواهر الحواسّ الخارجية فقط، أعني الشرط الذاتي للحساسية الذي به وحده يكون عيانٌ خارجيٌّ ممكناً لنا. والآن، بما أن قابلية الذات للتأثُّر، القائمة على أنها قادرة على التأثُّر بموضوعات هذه الأشياء، تسبق على وجه الضرورة جميع عيانات هذه الأشياء، لذا نستطيع أن نفهم كيف يمكن أن تكون صورة جميع الظواهر معطاةً في الروح البشرية (Gemüt) قبل جميع الإحساسات الفعلية، بالتالي **قبْلياً**، وكيف يمكنها، بوصفها عياناً محضاً يجب على جميع الموضوعات أن تكون معيَّنةً فيه، أن تحتوي قبل كلِّ تجربة مبادئ علاقاتها.

وعليه، إننا لا نستطيع أن نتكلَّم عن المكان، عن الكائنات الممتدة... إلخ. إلا من وجهة نظر الإنسان. فإذا خرجنا عن الشرط الذاتي الذي به وحده يمكن أن نتقبَّل عياناً خارجياً، أعني إمكانية أن نكون متأثِّرين بموضوعات، حينئذٍ لا يعني تمثُّل المكان شيئاً على الإطلاق. ولا يرتبط هذا المحمول بالأشياء إلا بقدر ما تظهر لنا، أي من حيث هي موضوعات الحساسية، والصورة الثابتة لقابلية التأثُّر هذه، التي نسمِّيها حساسية، هي شرطٌ ضروري لجميع العلاقات، حيث تكون الموضوعات معايَنَةً بوصفها خارجاً عنا، وإذا صرفنا النظر عن هذه الموضوعات، فستكون عياناً محضاً يحمل اسم المكان. وبما أننا لا نستطيع أن نجعل من شروط الحساسية الخاصة شروطاً لإمكانية الأشياء، بل فقط لظواهرها، لذا يمكننا أن نقول بكلِّ تأكيد: إن المكان يحوي جميع الأشياء التي يمكن أن تظهر لنا خارجاً عنا، ولكن ليس جميع الأشياء في ذاتها، سواء كان بالإمكان

أن تُعايَن أم لا ومن أيِّ ذاتٍ كانت. وفي حقيقة الأمر نحن لا نستطيع البتة أن نحكم على عيانات كائناتٍ مفكِّرةٍ أخرى، لكي نعلم ما إذا كانت خاضعةً للشروط المشار إليها التي تَحُدُّ عياننا وتصلح لنا على نحوِ الكلِّيَّة. وإذا أضفنا إلى مفهوم الذات التعيينَ المقيَّد لحكم، عندئذٍ يصدق الحكم على نحوٍ غير مشروط. فالقضية [القائلة]: كلُّ الأشياء متجاوِرةٌ في المكان، لا تصدق إلا في حدود أن تكون هذه الأشياء مأخوذةً كموضوعاتٍ لعياننا الحسّي. أما إذا أضفت هنا إلى المفهوم الشرطَ وقلت: كلُّ الأشياء، بوصفها ظواهر خارجية، متجاورةٌ في المكان، فستصدق هذه القاعدة كلِّيّاً وبلا حدٍّ لها. إن التوضيحات التي نعطيها تُفهمنا إذاً **واقعية** (أي الصحَّة الموضوعية) المكان بالنسبة إلى كلِّ ما يمكن أن يقدِّم نفسه لنا خارجياً بوصفه موضوعاً، ولكنها [تفهمنا أيضاً] في الوقت نفسه **مثالية** المكان بالنسبة إلى الأشياء، حينما يُنظر إليها في ذاتها بوسائل العقل، أي دون أن تؤخذ في الحسبان بُنية حساسيتنا. إننا نؤكِّد إذاً بهذا المعنى **واقعية** المكان **التجريبية** (بالنسبة إلى كلِّ تجربةٍ خارجية ممكنة)، مع أننا نؤكِّد[9] مثاليَّته الترانسندنتالية، أي أنه لا شيء، حالما نُسقط شرط إمكانية كلِّ تجربة ونقبل به بوصفه شيئاً، هو في أساس الأشياء في ذاتها.

ولكن لا يوجد أيضاً خارج المكان أيُّ تمثُّل ذاتيٍّ آخر ومتعلِّقٍ بشيء **خارجي**، يمكن أن يسمَّى **قَبْلياً** موضوعياً[10] ذاك أننا لا

(9) تضيف A: "في الوقت نفسه"

(10) من هنا وحتى نهاية هذه الفقرة كان في A النصُّ التالي: "ومن هنا، فإن هذا الشرط الذاتي لكلِّ الظواهر الخارجية لا يمكن إذاً أن يُقارن بأيِّ [شرط] آخر. إن لذَّة طعم الخمرة لا تنتمي إلى التعيينات الموضوعية للخمرة، وبالتالي إلى شيء، حتى وإن اعتُبر كظاهرة، بل تنتمي إلى بُنيةٍ خاصة هي بنية الحسِّ الذي للشخص الذي يتناولها. وليست=

نستطيع أن نستمدَّ من أيٍّ من هذه التمثُّلات قضايا تأليفية **قبْلياً**، كما نستطيع ذلك انطلاقاً من العيان في المكان (§3). وبالتالي، لكي نكون دقيقين في الكلام، لا تُنسب إليها أيُّ مثالية، على الرغم من أنه لها مع تمثُّل المكان شيءٌ مشترك، أنها تنتمي فقط إلى بنية الحساسية الذاتية، مثلاً [بنية] البصر والسمع واللَّمس بواسطة الاحساسات بالألوان، بالأصوات وبالحرارة، التي مع ذلك، وإن كانت مجرَّد إحساسات لا عيانات، هي أبعد عن أن تجعلنا بنفسها نعرف أي شيءٍ **قبْلياً**.

إن القصد من هذه الملاحظة هو فقط ألا تسوِّل لأحدٍ نفسه شرح مثالية المكان المؤكدة بواسطة أمثلةٍ قاصرة إلى حدٍ كبير، لأن الألوان والذوق... إلخ. على سبيل المثال تعتبر بحقٍ، ليس كخصائص الأشياء، بل فقط كتغييرات تحدث في ذاتنا، وقد تكون حتى مختلفة عند أفراد مختلفين. لأنه، في هذه الحالة، ما ليس في الأصل سوى ظاهرة في ذاته، مثلاً وردة، يكتسب – طبعاً بالمعنى التجريبي - قيمة شيءٍ في ذاته، وهو مع ذلك يمكن أن يظهر لكلٍّ

= الألوان خصائص للأجسام التي يُشدُّ العيان إليها، بل هي أيضاً تعديلات على حاسة البصر التي تتأثر بالضوء بطريقة معينة. بالعكس، إن المكان بصفته شرطاً لأشياء خارجية، إنما ينتمي على نحوٍ ضروري لظاهرة أو لعيان هذه الأشياء. إن الذوق والألوان ليست أبداً شروطاً ضرورية لا يمكن للموضوعات أن تصبح لنا أشياء للحواس إلا بحكمها. هي مرتبطةٌ بالظواهر فقط كتأثيراتٍ - تنضمُّ إليها بالعرض - تابعة لانتظام [الجسم البشري]. هي إذاً ليست بأي شكلٍ من الأشكال تمثلاتٍ قبلياً، بل إنها مؤسَّسةٌ على إحساسٍ، وللذَّة الطعم من جهتها تؤسس على شعورٍ (باللذَّة وبالألم) يشكِّل تأثيراً للحساسية. كما أنه لا يملك أحدٌ قبلياً لا تمثُّل لونٍ ولا تمثُّل أيِّ ذوقٍ كان، بالمقابل، إن المكان لا يعني سوى الصورة المحضة للعيان، فهو بالتالي لا يحتوي في ذاته أيَّ إحساس (لا شيء تجريبي)، وكلُّ أشكال وتعيينات المكان يمكن بل يجب أن تكون متمثَّلة قبلياً، إذا كان لا بدَّ من أن تنشأ عنها مفاهيم الأشكال كما ومفاهيم علاقاتها أيضاً. [إذاً] فقط بواسطة المكان يمكن أن تكون لنا الأشياء موضوعاتٍ خارجية."

عينٍ بطريقةٍ مختلفة نظراً إلى اللون. بالعكس، إن المفهوم الترانسندنتالي للظواهر في المكان يشكّل إشعاراً نقدياً يذكّر بأنه لا شيء على الإطلاق مما هو معايَن في المكان هو شيء في ذاته، وأن المكان هو أيضاً ليس صورةً للأشياء قد تنتمي إليها كخاصتها في ذاتها، إن جاز التعبير، بل على العكس، ليست الموضوعات معروفةً منا أبداً بوصفها في ذاتها، وأن ما نسمّيه موضوعاتٍ خارجية لا يقابلها أيُّ شيء سوى تمثُّلات حساسيتنا لا غير، وصورتها هو المكان، أما مُتَضايفها (Correlatum) الحقيقي، أي الشيء في ذاته، فليس معروفاً بذلك أبداً ولا يمكن أن يكون معروفاً - هذا المُتَضَايِف الذي لا يُسأل عنه أبداً في التجربة أيضاً.

الفصل الثاني
من الإستيطيقا الترانسندنتالية
في الزمان

§ 4
توضيحٌ ميتافيزيقيٌ لمفهوم الزمان[1]

ليس الزمان **1**)[2] مفهوماً تجريبياً تمَّ استمداده من تجربةٍ أياً كانت. لأن المعيَّة أو التوالي لن يكونا ليصلا بنفسهما إلى الإدراك الحسِّيّ، إذا لم يكن تمثُّل الزمان في أساسهما **قبْلياً**. ولا يمكننا إلا على أساس افتراضه أن نتمثّل أن شيئاً ما يوجد في وقتٍ واحد (معاً) أو في أوقاتٍ مختلفة (على التوالي).

2) الزمان تمثُّلٌ ضروري يقع في أساس جميع العيانات. ولا يمكننا، بالنظر إلى الظواهر بعامةٍ، أن نلغي عنها الزمان كزمان، بينما نستطيع بكلِّ تأكيدٍ أن نُخرج كلَّ الظواهر خارج الزمان. الزمان إذاً هو معطى **قبْلياً**. فيه وحده يكون كلُّ واقع الظواهر ممكناً. يمكن لهذه

(1) هذا العنوان إضافة في B.

(2) في A وُضع الرقم في أعلى النص.

[الظواهر] أن تسقط بجملتها كلُّها من التفكير، أما [الزمان] نفسه (بوصفه شرطاً عاماً لإمكانها) فلا يمكن أن يُلغى.

3) وعلى هذه الضرورة **قَبْلياً** تتأسَّس أيضاً إمكانية مبادئ قاطعة لعلاقات الزمان أو مسلَّمات الزمان بعامة. [مثل أنه] ليس له سوى بُعدٍ واحد؛ [أو:] الأزمنة المختلفة ليست معاً بل متوالية (مثلما أن أمنكةً مختلفة ليست متواليةً، بل تكون معاً). إن هذه القضايا الأساسية لا يمكن أن تُستمدَّ من التجربة، لأنه لن يكون بوسعها [حينئذ] أن تعطي لا عموميةً مُحكَمةً ولا يقيناً قاطعاً. ولن يكون بوسعنا أن نقول إلا أن هذا ما يعلِّمه الإدراك الحسي العام، ولكن ليس: هذا ما يجب أن يكون بالضرورة. إن هذه القضايا تصلح كقواعد تكون التجارب ممكنةً بموجبها بعامة، وهي تزوِّدنا بتعليمها قبل وليس بواسطة التجربة.

4) ليس الزمان مفهوماً استدلالياً أو، كما يقال، مفهوماً عامًّا، بل هو صورةٌ محض للعيان الحسِّي. والأزمنة المختلفة ليست سوى أجزاء من الزمان الواحد نفسه. أما التمثُّل الذي لا يمكن أن يكون معطى إلا بموضوع واحد فهو عيان. والقضية التي بموجبها لا يمكن لأزمنة مختلفة أن تكون معاً، لن يكون بالإمكان أن تُستمدَّ هي أيضاً من مفهوم عامّ. القضية تأليفية ولا يمكن أن تنشأ عن مفاهيم فقط. إنها إذاً متَضمَّنةٌ مباشرة في العيان وفي تمثُّل الزمان.

5) لا تعني لانهائية الزمان أكثر من أن كلَّ مقدار معيَّن من الزمان ليس ممكناً إلا بتحديداتٍ مفروضة على زمنٍ واحد قائم في الأساس. ومن هنا لا بد من أن يكون التمثُّل الأصلي، زمن، معطىً كغير محدود. ولكن، بما أن الأجزاء نفسها لموضوعٍ ما، وكل مقدار له، لا يمكن أن تُتَمَثَّل بشكل معيَّن إلا بواسطة تحديدٍ، لذا يجب ألا

يكون التمثُّل بكامله معطى بمفاهيم[3] (لأن هذه لا تتضمن سوى تمثُّلات جزئية)، بل يجب أن يوجد عيانٌ مباشر في أساسها.

§ 5[(*)]

عرضٌ ترانسندنتالي
لمفهوم الزمان

أستطيع لهذا السبب أن أعتمد بصدد هذه النقطة على ما جاء في الرقم 3، حيث وضعتُ - لكي أقتصر الكلام - ما هو ترانسندنتالي بالمعنى الصحيح تحت بند العرض الميتافيزيقي. هنا أضيف إلى هذا أيضاً أن مفهوم التغيير، ومعه مفهوم الحركة (كتغيير للموضع)، ليس ممكناً إلا بواسطة وفي تمثُّل الزمان: أنه، إذا لم يكن هذا التمثُّل عياناً (داخلياً) **قبْلياً**، فلن يكون بإمكان أيِّ مفهوم، أياً كان، أن يجعل إمكان التغيير، أي إمكان ربط محمولاتٍ متعارضةٍ بشكلٍ تناقضٍ لبعضها البعض (مثلاً وجود شيء في موضعٍ، وعدم وجوده هو نفسه في نفس الموضع) في موضوع واحدٍ وبعينه، قابلاً لأن يُفهم. لا يمكن لتعيينين متعارضين بشكل تناقض الواحد مع الآخر أن يوجدا في شيء واحد، أي على التوالي، إلا في الزمان. كما أن مفهومنا للزمان يشرح إمكانية معارف تأليفيةٍ كثيرة **قبْلياً** أكثر من النظرية العامة للحركة، ليست بقليلة الخصوبة.

§ 6[(4)]

استنتاجات من هذه المفاهيم

أ) ليس الزمان شيئاً يمكن أن يوجد لذاته أو مرتبطاً بالأشياء

(3) في A: "لأنه عندئذ تسبق التمثُّلات الجزئية".

(*) هذه الفقرة بأكملها هي إضافة B.

(4) هذه الفقرة بأكملها هي إضافة B.

بوصفه تعييناً موضوعياً، وبالتالي يمكن أن يبقى حتى في حال تمَّ تجريد عيانها من جميع الشروط الذاتية: لأنه في الحالة الأولى، سيكون شيئاً موجوداً فعلاً، دون أن يكون له مع ذلك موضوع حقيقي. أما في الحالة الثانية، فلن يكون بإمكانه، وهو يشكّل تعييناً أو نظاماً للأشياء نفسها، أن يتقدَّم على الموضوعات كشرطٍ لها وأن يكون **قبْلياً** معروفاً ومعايناً بقضايا تأليفية. إن هذه [الإمكانية] الأخيرة تتحقق بالمقابل بكلِّ سهولة إذا لم يكن الزمان سوى الشرط الذاتي الذي بموجبه يمكن لجميع العيانات أن تتحقق فينا. لأنه عندئذ سيكون ممكناً تمثُّل صورة العيان الداخلي هذه قبل الموضوعات، ومن ثمّ **قبْلياً**.

ب) ليس الزمان سوى صورة الحسّ الداخلي، أي [صورة] العيان الذي لنا عن أنفسنا وعن حالتنا الداخلية. لأن الزمان لا يمكن أن يكون تعييناً لظواهر خارجية: إنه لا ينتمي لا إلى شكلٍ ولا إلى وضع...إلخ؛ على العكس، إنه يعيِّن علاقة التمثلات في حالتنا الداخلية. ولهذا السبب بالذات، أي لأن العيان الداخلي لا يزوِّد بأيِّ شكلٍ، ترانا نسعى أيضاً لتفادي هذا النقص بواسطة المماثلات ونتصوَّر توالي الزمان بواسطة خطٍّ يمتدُّ إلى ما لا نهاية، يشكّل فيه المختلف سلسلةً ليس لها سوى بعدٍ واحد، ويدلُّ بخصائص هذا الخطّ على جميع خصائص الزمان، باستثناء هذه الخاصة وحدها، وهي أن أجزاء الأوّل تكون معاً، في حين أن أجزاء الثاني تكون دائماً متوالية. من هذا يتَّضح أيضاً أن تمثُّل الزمان نفسه هو عيانٌ لأنه يمكن لجميع علاقاته أن تعبِّر عن نفسها بعيانٍ خارجي.

ج) الزمان هو الشرط الصوريُّ **قبْلياً** لجميع الظواهر بعامَّة. المكان، باعتبار أنه الصورة المحض لكلِّ عيانٍ خارجي، هو محدودٌ، كونه شرطاً **قبْلياً** للظواهر الخارجية فقط. وبالعكس، بما أن

جميع التمثُّلات، سواء كانت لها أشياء خارجية كموضوعاتٍ أم لم تكن، فهي تنتمي مع ذلك، بصفتها بحدّ ذاتها تعييناتٍ للروح البشرية (Gemüt)، إلى الحالة الداخلية؛ بيد أن هذه الحالة الداخلية - كونها خاضعةً للشرط الصوري للعيان الداخلي - فهي تخضع بالتالي من هنا للزمان، فالزمان إذاً هو **قبْلياً** شرطٌ لكل ظاهرة بعامة، أي إنه الشرط المباشر للظواهر الداخلية (لنفوسنا)، ولهذا بالذات، بطريقةٍ غير مباشرة، شرط الظواهر الخارجية أيضاً. وإذا كان بإمكاني أن أقول **قبْلياً**: إن جميع الظاهرات الخارجية هي في المكان وهي معيَّنة **قبْلياً** وفقاً لعلاقات المكان، كذلك يمكنني أن أقول، انطلاقاً من مبدأ الحسّ الداخلي، قولاً عاماً بإطلاق: إنّ جميع الظواهر بعامة، أي جميع موضوعات الحواس موجودة في الزمان وتقع بالضرورة في علاقات الزمان.

لو صرفنا النظر عن طريقة معاينتنا لأنفسنا داخلياً، وأعرضنا بواسطة هذا العيان أيضاً عن النظر في جميع العيانات الخارجية في مَلَكة التمثُّل، ولو أخذنا بالتالي بالموضوعات كما قد تكون في ذاتها، لكان الزمان لاشيئاً. لا صلاحية موضوعية له إلا بالنظر إلى الظواهر، لأن الأمر أصبح متعلّقاً بأشياء نتقبّلها بوصفها **موضوعات حواسِّنا**؛ لكنه لا يعود موضوعياً في حال صرفنا النظر عن حساسية عياننا، وبالتالي عن طريقة التمثُّل الخاصة بنا، وتكلّمنا عن **أشياء بعامّة**. فالزمان هو إذاً مجرّد شرطٍ ذاتي لعياننا (البشري) (الذي هو دائماً حسّي، أي لا يتدخّل إلا بقدر ما نكون متأثرين بموضوعات)، وهو في ذاته، خارج الذات، ليس بشيءٍ أبداً. لكنه مع ذلك، إزاء جميع الظواهر، وبالتالي أيضاً إزاء جميع الأشياء التي يمكن أن تمثل أمامنا في التجربة، موضوعيٌّ بالضرورة. لا نستطيع أن نقول: جميع الأشياء هي في الزمان، نظراً إلى أنه، في

مفهوم الأشياء بعامَّة، يُصرف النظر عن كلِّ شكلٍ من أشكال عيان هذه الأشياء، إلا أن العيان هو الشرط الحقيقي الذي بموجبه ينتمي الزمان إلى تمثُّل الموضوعات. فإذا أضيف الشرط، بناءً عليه، إلى المفهوم، وقيل: جميع الأشياء، بوصفها ظواهر (موضوعات العيان الحسي)، هي في الزمان، عندئذ تكون للمبدأ صلاحيَّته الموضوعية وعموميته **قبْلياً**.

إن القضايا التي تقدَّمنا بها تعلِّمنا إذاً **واقعية** الزمان **التجريبية**، أي صلاحيته الموضوعية إزاء جميع الموضوعات التي يمكن أن تكون معطاةً لحواسِّنا في أيِّ وقت كان. وبما أن عياننا هو دائماً حسِّي، لذلك لا يمكن البتة أن يعطى لنا في التجربة موضوعٌ لا يندرج تحت شرط الزمان. وبالمقابل، نحن نُنكر على الزمان كلَّ ادِّعاءٍ بأن له واقعيةً مطلقة، تجعله، حتى من دون أن تؤخذ في الحسبان صورة عياننا الحسِّي، مرتبطاً بلا قيد ولا شرط بالأشياء وكأنه شرطٌ أو خاصيةٌ لها. إن خاصيَّات كهذه تعود إلى الأشياء في ذاتها، لا يمكن أبداً أن تكون معطاةً لنا بواسطة الحواس. في هذا إذاً قوام **المثالية الترانسندنتالية** للزمان التي بموجبها - إذا صرفنا النظر عن شروط العيان الحسية الذاتية - لا يكون شيئاً على الإطلاق ولا يمكن أن يوضع في عداد الموضوعات في ذاتها (بمعزلٍ عن علاقتها بعياننا)، لا كباقٍ ولا كملازم. ومع ذلك، إن هذه المثالية، شأنها شأن مثالية المكان، يجب ألا تقارن باختلاسات الإحساسات، لأننا، على الرغم من كلِّ شيء، إنما نفترض، في ما يتعلَّق بالظاهرة نفسها التي تلازم هذه المحمولات، أنها تملك واقعاً موضوعياً، وهو يزول كلياً، إلا في حال كان تجريبياً فقط، أي إذا نظرنا إلى الموضوع نفسه على أنه مجرَّد ظاهرة: وحول هذا الموضوع لا بدَّ من مراجعة الملاحظة السابقة في الفقرة الأولى.

7 §[5]
توضيح

ضدَّ هذه النظرية، التي تُقرُّ للزمان بواقعيةٍ تجريبية، لكنها تُنكر عليه الواقعية المطلقة والترانسندنتالية، تلقَّيتُ من أناس ثاقبي النظر اعتراضاً بلغ من الإجماع حدّاً جعلني أفهم منه أنه لا بدَّ أن يوجد [هذا الاعتراض]، بشكلٍ طبيعي، عند كلِّ قارئ تبدو له هذه الاعتبارات غير مألوفة. هكذا يقول [الاعتراض]: توجد تغيُّراتٌ حقيقية (والبرهان على ذلك هو تغيُّر تمثُّلاتنا، حتى لو أراد أحدٌ إنكار جميع الظواهر الخارجية بما فيه تغييراتها). والحال، أن التغيرات ليست ممكنةً إلا في الزمان، إذاً الزمان هو شيء حقيقي. ليس في الجواب أيُّ صعوبة. وإنني أوافق على الحجة بأكملها. إن الزمان هو بالتأكيد شيء حقيقي، أي إنه الصورة الحقيقية للعيان الداخلي: إنه يمتلك إذاً واقعيةً ذاتية فيما يخص التجربة الداخلية، أي لديَّ حقيقةً تمثُّلٌ عن الزمان وعن تعييناتي[6] فيه. لذا يجب أن يُعتبر واقعياً ليس بصفته شيئاً ما، بل بصفته نوعاً تمثُّلياً لذاتي كشيء ما. ولكن، لو كان بإمكاني أن أعاين ذاتي، أو لو كان بإمكان كائنٍ آخر أن يعاينني دون شرط الحساسية هذا، لكانت أعطتني هذه التعيينات نفسها التي نتمثَّلها الآن على أنها تغيُّرات، معرفةً لا يوجد فيها أبداً تمثُّل الزمان، وبالتالي، [تمثُّل] التغيُّر أيضاً. تبقى إذاً واقعيَّته التجريبية قائمةً بمثابة شرطٍ لجميع تجاربنا. وحدها الواقعيَّة المطلقة لا يمكن أن تُقَرَّ له [وذلك] بموجب ما ذُكر أعلاه. إنه ليس سوى صورةٍ لعياننا الداخليّ[7]، وإذا أزلنا منه

---

(5) هذا الترقيم هو إضافة في B.

(6) ياء الإضافة هي إضافة في B.

(7) يمكنني بالطبع أن أقول: إن تمثُّلاتي يتلو بعضها بعضاً، لكن ذلك يعني فقط أننا=

شرط حساسيتنا الخاص، فسيزول مفهوم الزمان هو أيضاً، وهو ليس مرتبطاً بالموضوعات نفسها، وإنما بالذات التي تعاينها فقط.

أمّا السبب الذي جعل هذا الاعتراض بهذا الإجماع، وذلك من أناس لا يعرفون في الوقت نفسه كيف التصدّي لنظرية مثال المكان بـ [حجةٍ] مقنعة، هو هذا: لم يكونوا يأملون أن بإمكانهم إقامة برهانٍ قاطع حول واقعية المكان المطلقة، لأن المثالية تعترض سبيلهم، وبموجبها ليس الواقع الفعلي للأشياء الخارجية قابلاً لأي برهان صارم: بالمقابل، إن [واقعية] موضوع حسّنا الداخلي (بنفسي وبحالتي) واضح مباشرةً بواسطة الوعي. وقد تكون تلك [أي الأشياء الخارجية] مجرّد مظاهر، أما هذا الأخير فهو، من وجهة نظرهم، شيء حقيقي لا يمكن إنكاره. إلا أنهم لم يمعنوا النظر في أن كليهما [أي الأشياء والحس الداخلي] - من دون أن يحقّ لنا إنكار حقيقتهما كتمثُّلات - لا ينتميان مع ذلك ألا إلى الظاهرة التي لها دائماً وجهان: أحدهما يُنْظَر فيه إلى الشيء في ذاته (بصرف النظر عن الطريقة التي يُنظر بها إليه، لأن طبيعته تبقى لهذا السبب بالذات دائماً إشكالية)، والآخر، حيث تؤخذ بعين الاعتبار صورة عيان هذا الموضوع، التي يجب أن يُبحث عنها ليس في الموضوع في ذاته، بل في الذات التي يظهر لها [الموضوع]، علماً بأن ظاهرة هذا الموضوع إنما تنتمي إليه فعلياً وبالضرورة.

وبناء على ذلك، إن الزمان والمكان هما ينبوعا معرفةٍ يمكن أن تُستقى منهما **قبْلياً** معارف تأليفية مختلفة، كالتي تعطي عنها الرياضيات المحضة بشكل خاص مثلاً رائعاً بالنسبة إلى معرفة المكان

= نعيها بوصفها في تتالٍ زمني، أي بموجب صورة الحسّ الداخلي. [ولكن] ليس لهذا السبب يكون الزمان شيئاً في ذاته، ولا حتى تعييناً مرتبطاً بالأشياء موضوعياً.

وعلاقاته. وفي حقيقة الأمر، يشكِّل كلاهما معاً الصُّور المحضة لكلِّ عيانٍ حسِّي، وبهذا يجعلان القضايا التأليفية ممكنةً **قبْلياً**. لكن كلاً من هذين الينبوعين للمعرفة **قبْلياً** إنما يعيِّن لنفسه بهذا بالذات (جراء كونهما شرطين للحساسية فقط) حدود كلٍّ منهما، أي أنهما لا يُسندان إلى موضوعات إلا باعتبار أنهما ظواهر فقط، ولا يمثِّلان أشياء في ذاتها. تلك [الظواهر] هي وحدها ميدان صحَّتها، الذي، في حال خرجنا منه، لن يوجد لها بعد ذلك أيُّ استخدامٍ موضوعي. إن واقعية المكان والزمان هذه لا تمسُّ بأيِّ حالٍ صوابَ المعرفة التجريبية؛ لأنه لدينا إزاءَه نفس اليقين، سواء كانت هذه الصور مرتبطةً بشكلٍ ضروري بالأشياء في ذاتها أو فقط بعياننا لهذه الأشياء. وبالمقابل، إن أولئك الذين يؤكدون بالطريقة المشار إليها واقعية المكان والزمان المطلقة، سواءً أخذوا بهما على أنهما باقيان أو فقط ملازمان، إنما يضعون أنفسهم حتماً في تناقضٍ مع مبادئ التجربة نفسها. لأنهم، إذا قرروا لصالح الأول، (وهذا على العموم [موقف] علماء الطبيعة الرياضيين)، يكون عليهم أن يقبلوا عندئذ بلا ـ شيئين أبديين ولا ـ نهائيين قائمين بنفسهما (المكان والزمان)، وهما موجودان (دون أن يوجد مع ذلك شيء حقيقي) فقط لكي يُحتوى فيهما الواقع بكامله. وإذا ما أخذوا [موقف] الفريق الثاني (الذي ينتمي إليه بعض علماء الطبيعة الميتافيزيقيون)، وإذا كان للمكان والزمان عندهم صحةُ علاقاتٍ بين الظواهر (معاً أو متتالية)، مجرَّدةٍ من التجربة، لكنها متمثَّلةٌ في الوقت نفسه في هذا العزل بشكلٍ مبهم، فيكون واجباً عليهم أن يُنكروا على تعاليم الرياضيين **قبْلياً** بخصوص الأشياء الواقعية (مثلاً في المكان) صحَّتها، أو على الأقل يقينها القاطع، لأن هذا اليقين لا يحصل أبداً **بعدياً**، ولأن مفاهيم المكان والزمان **قبْلياً** هي - بحسب هذا الرأي - ليست سوى منتوجات مَلَكَة المخيِّلة فقط، التي يجب أن يُبحث بالفعل عن منبعها

في التجربة؛ وقد شكّلت المخيّلة من العلاقات المجرّدة لهذه التجربة شيئاً يحتوي بالفعل على العامّ فيها، لكنه لا يمكن أن يحصل من دون القيود التي ربطته الطبيعةُ بها. يفوز [أصحاب الرأي] الأول بقدر ما يجعلون ميدان التجربة متاحاً لمزاعمهم الرياضية. بالمقابل، إنهم يجدون أنفسهم مربَكين جداً بهذه الشروط عينها حينما يريد الفهم أن يتخطّى حدود هذا الميدان. ويفوز [أصحاب الرأي] الثاني بالتأكيد في ما يتعلّق بوجهة النظر الأخيرة، أي، إنهم لا يواجهون في طريقهم تمثُّلات المكان والزمان حينما يريدون الحكم على الموضوعات، لا بوصفها ظواهر، وإنما فقط في علاقتها مع الفهم؛ إلا أنهم لا يستطيعون تأسيس إمكان المعارف الرياضية **قبْلياً** (وذلك بسبب أنه ينقصهم عيان حقيقي موضوعياً وصحيحٌ **قبْلياً**)، ولا التوفيق الضروري بين القضايا التجريبية وتلك المزاعم، وفي نظريتنا حول الطبيعة الحقيقية لهاتين الصورتين الأصليتين للحساسية يتمُّ إزالة كلتي الصعوبتين.

أمّا أن الإستيطيقا الترانسندنتالية لا يمكن أن تحتوي في النهاية على أكثر من هذين العنصرين، أي المكان والزمان، فيتّضح من أن جميع المفاهيم المنتمية إلى الحساسية، بما فيها مفهوم الحركة الذي يجمع بين الجانبين [أي المكان والزمان]، يفترض شيئاً تجريبياً. ذاك أن هذا المفهوم يفترض الإدراك الحسّي بشيء يتحرَّك. وفي المكان، منظوراً إليه في ذاته، ليس من متحرّك: من هنا لا بد أن يكون المتحرّك ما لا يُعثر عليه في **المكان إلا بالتجربة**، إذاً معطىً تجريبياً. وعلى النحو ذاته، ليس بوسع الإستيطيقا الترانسندنتالية أن تعدَّ مفهوم التغيُّر من بين معطياتها **قبْلياً**: لأن ما يتغيَّر ليس الزمان نفسه، بل شيء ما هو في الزمان. إذاً ما هو مطلوبٌ لهذه الغاية هو الإدراك الحسّي بموجودٍ ما وبتتالي تعييناته، إذاً التجربة.

8 §[8]

ملاحظات عامّة حول الإستيطيقا الترانسندنتالية

I. [9] سيكون علينا أولاً أن نشرح بأكثر ما يمكن من الوضوح، ما هو رأينا في ما يتعلّق بالبنية الأساسية للمعرفة الحسّية بعامةٍ، تداركاً لأيّ تأويلٍ خاطئ لها.

إنّ ما أردنا قوله إذاً هو أن كلَّ عيانٍ لدينا ليس سوى تمثُّل الظاهرة؛ أن الأشياء التي نعاينها ليست في ذاتها كما نعاينها، أن علاقاتها أيضاً ليست مكوَّنةً في ذاتها كما تظهر لنا، وأننا، إذا ما أزلنا بالفكر ذاتيتنا أو حتى فقط البُنية الذاتية للحواس بعامةٍ، فإن كلَّ تكوينة الأشياء وكلَّ علاقاتها في المكان والزمان [سوف تزول] لا بل إن الزمان والمكان نفسهما سوف يزولان، ولا يمكنهما، بوصفهما ظواهر أن يوجدا في ذاتهما، بل فينا فقط. أما ما قد يُعتبر الشأن للموضوعات في ذاتها، وبمعزلٍ عن قابلية حساسيتنا للتأثُّر، فيبقى مجهولاً تماماً من قِبَلنا. إننا لا نعرف سوى كيفية إدراكنا الحسِّي بها التي تخصُّنا والتي يمكن ألا تكون بالضرورة لدى كلِّ كائن، مع أنها يجب أن تكون لدى كلِّ إنسان. وهي دون سواها ما يجب علينا أن ننظر فيه. المكان والزمان هما الصورتان المحضتان لها والإحساس بعامةٍ هو مادتها. ولا يمكننا معرفتهما [أي المكان والزمان] إلا **قبْلياً**، أي قبل أيِّ إدراكٍ حسِّي واقعي، ولهذا السبب يسمَّيان عياناتٍ محضة؛ وبالمقابل، الإحساس هو، في معرفتنا، ما يجعلها تسمَّى معرفةً **بعدية**، أي عياناً تجريبياً. تلك الصورتان مرتبطتان بحساسيتنا ارتباطاً ضرورياً بشكل مطلق، أياً كان النوع الذي يمكن أن تكون

(8) إضافة في B.

(9) إضافة في B.

عليه إحساساتنا، وهذه يمكن أن تكون مختلفة جداً. وحتى لو كان بإمكاننا أن نصل بعياننا إلى أقصى درجةٍ من الوضوح، إلا أننا لن نقترب لهذا السبب أكثر من طبيعة الموضوعات في ذاتها. ذلك أننا لن نعرف في كافة الأحوال معرفةً تامّة سوى كيفية عياننا، أي حساسيتنا، ولن نعرف هذه إلا خاضعةً دائماً لشرطي المكان والزمان المرتبطين أصلاً بالذات؛ أمّا ما يمكن أن تكون الموضوعات في ذاتها، فمهما يكن الأمر، لن نعرف ذلك أبداً بالمعرفة البالغة أكبر وضوح حول ظاهرتها هي نفسها [أي الموضوعات]، وهي الوحيدة المعطاة لنا.

ومن هنا يكون اعتبار أن كلَّ حساسيتنا ليست سوى التمثُّل المبهم للأشياء، الذي لا يحتوي إلا ما يخصُّها في ذاتها فقط، ولكن متستِّراً بتراكم من خصائص وتمثُّلاتٍ جزئية نحن لا نميِّزها عن بعضها البعض بوعي واضح، تزويراً لمفهوم الحساسية ولمفهوم الظاهرة يجعل كلَّ النظرية حولها من دون منفعة وفارغة. إنّ الفرق بين تمثُّلٍ مبهم وتمثلٍ واضح هو مجرّد فرق منطقيٌ لا يعنى بالمضمون. وممّا لا شكّ فيه أنّ مفهوم **الحقّ** الذي يستعمله الحسّ السليم إنما يحتوي على ما يمكن أن يستخرجه منه التأمل الأكثر حذقاً - فيما عدا أننا، في الاستعمال العام والعملي، لسنا على وعي بمختلف التمثُّلات الموضوعة في هذه الفكرة. ولذلك، لا يمكننا أنّ نقول إن المفهوم بعامة هو حسِّيٌّ ويحتوي مجرد ظاهرة، لأن الحقّ لا يمكن أبداً أن يظهر [كظاهرة]، بل إن مفهومه يقع في الفهم ويمثِّل بنية (البنية الأخلاقية) للأفعال تنتمي إليها في ذاتها. بالمقابل، لا يحتوي تمثّل جسم في العيان شيئاً على الإطلاق يمكن أن ينتمي إلى موضوعٍ في ذاته، بل يحتوي فقط ظاهرة شيءٍ وكيفية تأثُّرنا بها، وهذه القابليّة التي لقدرتنا على المعرفة تسمَّى حساسية، وتبقى على

الرغم حتى من أننا قد نصل إلى سبر تلك (الظاهرة) حتى عمقها، تبقى مع ذلك منفصلةً بهوَّةٍ بعيدةٍ بُعْد السماء عن معرفة الموضوع في ذاته.

لقد أرشدت فلسفة لايبنتز - فولف(*) من هنا جميع الأبحاث حول طبيعة معارفنا وأصلها إلى وجهة نظرٍ خاطئةٍ تماماً حينما لم تعتبر الفرق بين الحساسية والعقلي إلا كفرق منطقي، بينما من الواضح أنه ترانسندنتالي وعلى علاقةٍ ليس فقط بصورة الوضوح أو عدم الوضوح، بل بأصلهما ومضمونهما، بحيث أننا لا نستطيع بواسطة الأول أن نعرف طبيعة الأشياء في ذاتها على نحوٍ مبهم فحسب، بل إننا لا نعرفها البتَّة، ثمَّ، ما أن ننحِّي جانباً بنيتنا الذاتيةَ، حتى لا يبقى للشيء المتمثِّل، مع الخصائص التي كان ينسبها إليه

(*) نسبة إلى كلٍّ من لايبنتز وفولف. الأول هو غوتفريد فيلهلم فون لايبنتز (Gottfried Wilhelm von Leibnitz) (1646 ـ 1716)، فيلسوف ورياضي ألماني ولد في لايبتسيغ حيث كان والده أستاذاً جامعياً في الفلسفة الأخلاقية. تقدَّم برسالة الدكتوراه ولم يتجاوز عمره الخامسة عشرة وهي بعنوان **نقاش ميتافيزيقي حول مبدأ الفردية** وهي تحتوي بذور الكثير من أعماله اللاحقة. عاصر نزاعات وحروباً سياسية ودينية في أوروبا وحمل أفكاره حول السلام إلى مختلف العواصم، منها باريس حيث عرض على **لويس الرابع عشر** مشروع احتلال مصر بدلاً عن مهاجمة دولٍ أوروبية، وقد قام **نابوليون بونابرت** فيما بعد بتحقيق ذلك. تعرَّف على معظم فلاسفة وعلماء عصره وراسلهم. ثم عاد إلى بلاط هانوفر ومن هنا تابع الكتابة والتنقلات وأقنع ملك بروسيا بتأسيس أكاديمية برلين للعلوم. عاش شيخوخة مؤلمة واتُّهم بالإلحاد. كان غزير الإنتاج العلمي والرسائل في المنطق والرياضيات والميكانيكا والأخلاق والفلسفة والتاريخ. اشتهر بنظرية الجزئيات البسيطة (الموناد) والانسجام المثبَت سابقاً.

والثاني هو كريستيان فون فولف (Christian von Wolff) (1679-1754)، رياضي وفيلسوف ألماني، مؤسِّس الفلسفة العقلانية في ألمانيا ومنادٍ بـ "الثقة الكاملة بالعقل" أشهر كتبه: **الفلسفة الأولى، أو الأنطولوجيا** (1729)، قال عنه **كَنْت**: "هو أشهر الفلاسفة الدوغمائيين"، واعتبره **هيغل** "معلِّم ألمانيا" بسبب ما كان له من تأثير في "الأنوار" وفي كَنْت أيضاً.

العيان الحسّي، وجودٌ أينما كان، ولا يبقى حتى وجوده ممكناً، نظراً إلى أن بنيتنا الذاتية هي بالضبط التي تعيِّن صورته كظاهرة.

وعلى كلِّ حال، نحن نميِّز جيِّداً، بين الظواهر، ما يتعلَّق من ناحية الجوهر بعيانها، ويصحُّ لكلِّ حسٍّ بشريٍّ بعامةٍ، عمَّا لا يُنسب إليها إلا على نحوِ عَرَضي، بمعنى أن ما له صحّةٌ لا يتوقف على العلاقة بالحساسية بعامةٍ، وإنما فقط على وضعٍ أو على انتظامٍ خاص لهذا الحسّ أو ذاك. وفي هذه الحالة يشارُ إلى المعرفةِ الأولى بوصفها معرفةً تتمثَّل الموضوع في ذاته، بينما يُقال عن الثانية إنها تتمثَّل فقط ظاهرة هذا الموضوع. إلا أن هذا التمييز ليس إلا تمييزاً تجريبياً. فإذا توقفنا هنا (كما يحصل هذا عادةً) ولم نأخذ بالاعتبار هذا العيان التجريبي بدوره (كما كان ينبغي أن يحصل)، على أنه مجرّد ظاهرة، بحيث لا يمكن أن يوجد فيها اطلاقاً أيُّ شيء يتعلّق بشيء في ذاته، فإن تمييزنا الترانسندنتالي يضيع، ونظن حينئذٍ أننا نعرف أشياء في ذاتها، على الرغم من أنه لا دخل لنا أبداً في أيِّ مكان (في العالم الحسّي)، بما فيه داخل الاستكشاف الأعمق لموضوعاته، بشيء آخر سوى الظواهر. فسوف نصف بالتأكيد قوس القزح [مثلاً] بأنه مجرَّد ظاهرة ترافق مَطَراً يهطل والشمس مشرقة، لكننا سنقول عن هذا المَطَر إنه الشيء في ذاته، وهذا أيضاً صحيح ما دمنا لا نقصد المفهوم الأخير إلا بمعناه الفيزيائي، على أنه في التجربة العامة، وسط جميع الأوضاع المختلفة التي تبدو للحواس، هو بالفعل معيَّنٌ في العيان هكذا وليس خلاف ذلك. ولكن لو أخذنا هذا [العنصر] التجريبيَّ بعامةٍ وتساءلنا، دون أن نعبأ بتوافقه مع أيِّ حسٍّ بشري، هل يمثِّل أيضاً موضوعاً في ذاته (ليس نقاط المطر لأنها تكون قد أصبحت عندئذٍ، بوصفها ظواهر، أشياء تجريبية)، فإن السؤال حول علاقة التمثُّل بالموضوع يكون سؤالاً ترانسندنتالياً،

وليس فقط أن هذه القطرات هي مجرَّد ظاهرات، بل حتى شكلها المستدير، لا بل حتى المكان الذي تسقط فيه، هي ليست أشياء في ذاتها، بل هي مجرد تغيُّرات أو عناصر مكوِّنة لعياننا الحسِّي، في حين يبقى الشيء الترانسندنتالي مجهولاً بالنسبة إلينا.

ليس الشاغل المهمُّ الثاني لعلم الجمال الترانسندنتالي أنها تلقى بعض التقدير كمجرد فَرَصيةٍ مُفْتَعَلَة لا غير، بل لأنها يقينيةٌ وغير قابلةٍ للشك إلى درجة لا يمكن أبداً أن يُطلب من نظريةٍ يراد لها أن تكون بمثابة أورغانون أن تعلو عليها. ولكي نجعل هذا اليقين واضحاً وضوحاً كاملاً سنختار حالةً من الحالات التي يمكن لصحَّة هذا الأورغانون أن تصبح جليَّةً فيها[10] وأن تساهم في زيادة وضوح ما جاء في § 3.

وعليه، لنفرض أن المكان والزمان هما موضوعيَّان في ذاتهما ويشكِّلان شرطين لإقامة الأشياء في ذاتها. هنا يتبيَّن أولاً أن قضايا قاطعة وتأليفية **قبْلياً** تَرِدُ عن كلٍّ منهما بعدد كبير، خاصَّة عن المكان، الذي، لهذا السبب، سنبحث فيه هنا قبل سواه كمثل. بما أن قضايا الهندسة تُعرف تأليفياً **قبْلياً** وبيقينٍ قاطع، لذا أسال: من أين لكم مثل هذه القضايا، وإلى ماذا يستند فهمنا كي يصل إلى مثل هذه الحقائق الضرورية بشكلٍ مطلق والصحيحة كلياً؟ ليس ثمة طريق آخر سوى عبر مفاهيم وعيانات، ولكنها، في الحالتين، معطاةٌ إما **قبْلياً** أو **بعدياً**. إن الحالة الأخيرة، أعني حالة المفاهيم التجريبية، ومعها في الوقت نفسه ما يتأسَّس عليه العيان التجريبي، لا يمكن أن تعطي قضيةً تأليفيةً، باستثناء هذه، وهي أيضاً تجريبيةٌ فقط، أي تشكِّل قضيةً قائمة على الاختبار، وبالتالي لا يمكنها أبداً أن تحتوي ضرورةً

---

(10) إضافة في B.

وكلّيةً مطلقة، مع أن كلتيهما هما خاصيّة كلّ قضايا الهندسة. أما ما قد يكون الوسيلة الأولى والوحيدة للوصول إلى مثل هذه المعارف، أي بمجرّد مفاهيم أو عياناتٍ **قبْلياً**، فمن الواضح أنه، انطلاقاً من مجرَّد مفاهيم لا يمكن الحصول على أيِّ معرفة تأليفية، بل على معرفة تحليليةٍ لا غير. لنأخذ فقط القضية التالية: أنه لا يمكن أن يطوَّق مكان بواسطة خطَّين مستقيمين، وبالتالي لا يمكن أن يُركَّب أيُّ شكل، ولنحاول أن نستنبط [هذه القضية] من مفهوم خطوط مستقيمة والعدد اثنين؛ أو أيضاً القضية [التي تقول]: إنه يمكن أن يُركَّب شكلٌ من ثلاثة خطوط مستقيمة، وبحاول ذلك بالطريقة نفسها من مجرد هذه المفاهيم. إن جميع جهودكم ستذهب سدى وستجدون أنفسكم مرغمين على اللجوء إلى العيان كما تفعل الهندسة نفسها دائماً. فأنتم تعطون أنفسكم إذاً موضوعاً في العيان؛ ولكن، من أي نوعٍ هو [هذا العيان]؟ هل هو عيانٌ محضٌ **قبْلياً**، أم هو تجريبيٌّ؟ فإذاً كان من النوع الأخير، لن يكون بالإمكان استنباط قضيةٍ منه تكون صحيحةً كلِّياً، وأقلُّ بكثير قضيةً قاطعة؛ لأنه ليس بوسع التجربة أبداً أن تعطي قضيةً من هذا النوع. ومن ثمَّ يكون عليكم أن تمدُّوا العيان بموضوعكم **قبْلياً** وأن تؤسِّسوا عليه قضيتكم التأليفية. والآن، إذا لم توجد فيكم قدرةٌ على أن تعاينوا **قبْلياً**؛ وإذا لم يكن هذا الشرط الذاتي المتعلق بالصورة، يشكِّل هو في الوقت نفسه الشرط الكلي **قبْلياً**، الذي به وحده يكون موضوع هذا العيان (الخارجي) ممكناً؛ وإذا كان الموضوع (المثلَّث) شيئاً في ذاته، لا علاقة له بذاتكم، فكيف يمكنكم القول، إن ما هو بالضرورة من بين شروطكم الذاتية لبناء مثلث، لا بدَّ أن يعود أيضاً بالضرورة إلى المثلَّث في ذاته؟ ذلك أنه لا يمكنكم فعلاً أن تضيفوا إلى مفاهيمكم (مفاهيم الخطوط الثلاثة) أيَّ جديد (الشكل)، وهو، بالضرورة، يجب أن يوجد في الموضوع، كونه معطىً قبل معرفتكم وليس بها.

إذاً، لو لم يكن المكان (وهكذا الزمان أيضاً) مجرَّد صورة لعيانكم تحتوي على شروطٍ **قبْلياً**، يمكن للأشياء بموجبها فقط أن تشكِّل لكم موضوعاتٍ خارجية، هي، دون هذه الشروط الذاتية ليست شيئاً في ذاتها، فلن تستطيعوا **قبْلياً** أن تقيموا شيئاً تأليفياً البتة بصدد الأشياء الخارجية. فمن المؤكَّد إذاً بما لا يدع مجالاً للشك، وليس فقط من الممكن أو المحتمل، أن المكان والزمان، بما هما شرطان ضرورياً لكلِّ تجربة (خارجية وداخلية)، هما شرطان ذاتيان فقط لكلِّ عياننا، وبالنسبة إليهما، إن جميع الموضوعات هي إذاً مجرَّد ظاهرات وليست أشياء معطاة لذاتها على هذا النحو؛ وبصدد هذه [الظاهرات] يمكن أن تُطلق [أحكاماً] **قبْلياً** تتعلَّق بصورتها، ولكن لا يمكن أن يقال أيُّ شيء عن الشيء في ذاته الذي يمكن أن يكون في أساس هذه الظواهر(*).

II. تصديقاً لنظرية مثالية الحسّ الخارجي فضلاً عن الداخلي هذه، ومن ثمَّ مثالية جميع موضوعات الحواسّ بما هي مجرَّد ظواهر، فإن هذه الملاحظة يمكن أن تخدم بوجهٍ خاص [في] أن كلَّ ما ينتمي إلى العيان في معرفتنا إذاً في ما عدا الشعور باللذة والألم، والإرادة، وهي ليست معارف على الإطلاق) لا يحتوي على شيء سوى على مجرَّد علاقات؛ علاقات المواضع في عيان (امتداد) وتغيير المواضع (الحركة) والقوانين التي يتعيَّن التغيير بموجبها (القوى المحرِّكة). أما ما هو ماثلٌ في الموضع، أو ما يفعل في الأشياء نفسها خارج تغيُّر الموضع، فليس معطىً بذلك. والآن، إنه لا يمكن عبر مجرَّد علاقات، أن تتمَّ معرفة شيءٍ في ذاته، مهما يكن الأمر؛ وبالتالي يمكن أن يُحكم بحقٍ أنه ما دامت لا تعطى لنا

(*) إلى هنا نص A. وما يتبع، أي II, III, IV والخلاصة هي إضافة في B.

بالحسِّ الخارجي إلا مجرَّد تمثُّلات للعلاقات، فإن هذا الحسَّ لا يستطيع أن يحتوي في تمثُّله سوى علاقة الموضوع مع الذات، وليس جوهر الشيء الداخلي الذي للشيء في ذاته. وهذه هي الحال أيضاً بالنسبة إلى العيان الداخلي، ليس فقط لأن تمثُّلات **الحواس الخارجية** هي التي تشكِّل المادة الحقيقية التي تشغل روحنا البشرية، بل لأن الزمان الذي نضع فيه هذه التمثلات، والذي هو نفسه يسبق الوعي الذي لنا بها في التجربة والذي هو في أساسها بوصفه الشرط الصوري لكيفية وضعنا إياها في الروح البشرية، إنما يحتوي من قبل علاقات تتالٍ ومعيَّة، كما بين المعيَّة والتتالي (علاقة الدَّوام). والآن، إن ما يمكن أن يسبق - بوصفه تمثُّلاً - كلَّ فعل تفكيرٍ بشيء هو العيان، وعندما لا يحتوي إلا علاقات، فإن صورة العيان، الذي، بما أنه لا يتمثَّل شيئاً، إلا بقدر ما يتمُّ وضع شيءٍ ما في النفس البشرية، فإنها لا يمكن أن تكون سوى الكيفية التي تتأثَّر بها الروح البشرية بعلاقتها بنشاطها الخاص بها، أي هذا الذي قوامه وضع تمثُّلها لعلاقاتها(*)، وبالتالي هي بنفسها، أي حسٌّ داخلي من حيث صورته. إن كلَّ ما يتمُّ تمثُّله بواسطة حسٍّ هو، من هنا، دائماً ظاهرة؛ وبالتالي نحن أمام أحد أمرين: إما أن نرفض رفضاً باتاً القبول بحسٍّ داخلي، أو أن الذات، وهي موضوع هذا الحس، لا يمكن أن يكون تمثُّلها من قِبَله إلا كظاهرة، وليس كما لو أنها سوف تحكم بنفسها على نفسها لو كان عيانها مجرّد استقلاليَّة، أي عياناً عقلياً. وبهذا الخصوص، تكمن الصعوبة كلها في معرفة كيفَ يمكن لذاتٍ أن تعاين نفسها داخلياً؛ لكن هذه الصعوبة هي عامةٌ لكل نظرية. إن وعي الذات لنفسها (الإدراك الواعي) هو التمثُّل البسيط

(*) في طبعة أكاديمية برلين: "(seiner Vorstellung) تَمثُّله" فتعود النسبة إلى "الروح البشرية" والرديف الألماني هو نكرة. أمّا هنا فنجد "ihrer Vorstellung" كما وردت أعلاه.

للأنا، ولو كان كلُّ المختَلِف الذي في الذات معطىً بهذا [التمثل] لا غير، **بطريقةٍ تلقائية**، لَكان العيان الداخليُّ عقلياً. يقتضي هذا الوعي عند الكائن البشري ادراكاً داخلياً للمختَلِف المعطى مقدَّماً في الذات، ولكان يجب على الكيفية، التي يعطى فيها هذا المختَلِف في الروح البشرية من دون تلقائية، أن تسمَّى، بحكم هذا الفرق، حساسية. ولو كان على قدرة وعي الذات أن تكتشف (فَهِمَ) ما هو موجود في الروح البشرية، لوجب عليها أن تؤثر فيها، ولكان بإمكانها هكذا فقط أن توجد عياناً بنفسها؛ لكن صورة هذا العيان، التي تقع مسبقاً في أساس الروح البشرية، هي التي تعيِّن تمثُّل الزمان، كيف تتجمع مختلف التمثُّلات في الروح البشرية؛ وبما أن الذات تعاين نفسها بنفسها، ليس كما لو كانت تتمثَّل نفسها مباشرةً بطريقة تلقائية، وإنما بحسب كيفية تأثُر الروح البشرية داخلياً، وبالتالي كما تظهر لنفسها، وليس كما هي.

III. حينما أقول: إنّ عيان الأشياء الخارجية، وعيان الروح البشرية لذاتها أيضاً، إنما يمثِّل كلاهما موضوع كلٍّ منهما، في المكان والزمان، بحسب ما يؤثِّر على حواسنا، أي كما يظهر، فهذا لا يعني على الإطلاق أنه تأكيد أن هذه الموضوعات هي مجرَّد **ظاهر**. لأن الأشياء في الظاهرة، لا بل حتى الخاصيات التي ننسبها إليها، يُنظر إليها دائماً على أنها معطاةٌ حقيقةٌ - ما عدا أنه بقدر ما لا تتعلّق هذه الخاصية إلا بطريقة عيان الذات في العلاقة بين الموضوع المعطى وبين الذات، فإن هذا الموضوع **كظاهرة** إنما يُميِّز عن نفسه كشيءٍ **في ذاته**. وهكذا، أنا لا أقول إن الأجسام تبدو أو **تظهر** فقط موجودة خارجاً عني، أو إن نفسي **تظهر** فقط أنها معطاةٌ في وعيي بذاتي، حينما أصرُّ على أن خاصية المكان والزمان، التي بوصفها شرط وجودهما كليهما، هي موجودةٌ في طريقة عياني وليس في هذه

الأشياء في ذاتها. وستكون الخطيئة خطأً خاصاً بي، لو جعلت ممّا كان يجب عليَّ أن أضعه في حساب الظاهرة، مجرَّد ظاهرٍ[11] فقط. لكنَّ هذا لن يحصل بسبب مبدأنا حول مثالية جميع عياناتنا الحسّية، بل بالعكس، إذا نسبنا **واقعاً موضوعياً** إلى هاتين الصورتين للتمثُّل، سيكون محالاً علينا أن نتجنَّب تحويل كلِّ شيء بذلك إلى مجرَّد ظاهر. لأننا إذا اعتبرنا المكان والزمان خاصتين لا بدَّ، لكي يكونا ممكنين، أن يلقيا في الأشياء في ذاتها، وإذا فكّرنا في الأقوال المتناقضة التي نورِّط نفسنا فيها من جرّاء ذلك حينما نسلِّم بأن شيئين لامتناهيين، وهما ليسا جوهرين وليسا شيئاً يمكن أن يكون ملازماً فعلاً للجواهر، لكنه مع ذلك يجب أن يوجد بالضرورة، وحتى بأنه الشرط الضروري لوجود كلِّ الأشياء، وفضلاً عن ذلك، أنه يجب أن يبقيا موجودين، حتى ولو أُبيدت جميع الأشياء الموجودة: فعندئذٍ، لا نستطيع حقاً أن نوجه اللوم إلى الطيِّب **بيركلي**(*) كونه نزَّل الأجسام إلى مرتبة مجرَّد ظاهر؛ لا بل حتى وجودنا الخاصّ بنا، الذي قد يكون بهذه الطريقة متعلّقاً بالواقع القائم بذاته لـ [كائنٍ]

---

(11) يمكن لمحمولات الظاهرة أن تُنسب إلى الشيء نفسه في علاقته بحواسنا؛ مثلاً، اللون الأحمر والرائحة، إلى الوردة؛ أما الظاهر فلا يمكن أن ينسب أبداً، بوصفه محمولاً، إلى الموضوع، وذلك بالضبط لهذا السبب، أنه يَنْسِبُ إلى الشيء في ذاته ما لا يعود إليه إلا في علاقته بالحواس، أو إلى الذات بشكلٍ عام، كالعُروتين اللتين كانتا تُنسبان بدايةً إلى زُحل. إن ما لا يمكن بأيِّ حالٍ أن يصادف في الشيء **في ذاته**، بل هو دائماً في علاقة الشيء بالذات وهو غير قابلٍ لأن يفصل عن التمثُّل الذي تكوّنه الذات عنه [عن الموضوع]، إنما هو الظاهرة، وهكذا تكون نسبة محمولي المكان والزمان إلى موضوعات الحواس بما هي كذلك، بحقٍّ، ولا يوجد من هذا القبيل أيُّ ظاهر. وعلى العكس، إذا نسبتُ الاحمرار إلى الوردة **في ذاتها**، والعروتين إلى زُحل، أو إلى جميع الموضوعات الخارجية، والامتداد **في ذاته** دون الأخذ بعين الاعتبار علاقةً معيَّنةً لهذه الموضوعات مع الذات ودون أن أقصر حكمي على هذه العلاقة، عندئذ فقط ينشأ الظاهر.

(*) هو جورج بيركلي (George Berkeley) (1685 - 1753) لاهوتي وفيلسوف ايرلندي =

للآشيء مثل الزمان، سوف يتحوَّل بالضرورة، معه، إلى مجرَّد ظاهر؛ [وهذا] قولٌ متناقضٌ، لم يجرؤ أحدٌ حتى اليوم أن يتحمَّل جريرته.

IV. في اللاهوت الطبيعي، حيث يتمُّ التفكير بموضوع ليس فقط لا يمكن أبداً أن يكون لنا موضوع عيانٍ، بل لا يمكن إطلاقاً حتى له نفسه أن يكون موضوعاً للعيان الحسي، هناك نتجنَّب بكل حذر أن ننسب إلى عيانه شرطَي المكان والزمان (لأن مثل هذه يجب أن يكون بمجمله معرفته هو، عياناً وليس **فكراً**، هذا [التفكير] الذي يحتوي دائماً حدوداً). ولكن، بأيِّ حقٍّ نستطيع أن نقوم بهذه الخطوة، لو كنا قد صنعنا منهما كليهما من قبل صورتين للأشياء في ذاتها، وأكثر من ذلك، صورتين تبقيان بمثابة شرطين لوجود الأشياء **قبلياً**، حتى في حال قمنا بإلغاء الأشياء نفسها. لأنهما، كشرطين لكلِّ وجودٍ بعامةٍ، لا بدَّ أن يكونا أيضاً شرطاً لوجود الله. ومن هنا، إذا لم نُرد أن نجعل منهما صورتين موضوعيتين لجميع الأشياء، لا يبقى لنا إلا أن نجعلهما صورتين ذاتيتين لكيفية تمثُّلنا الخارجي والداخلي على حدٍّ سواء، وهي كيفية تدعى حسّيةً لأنها **ليست أصليةً**، أي من النوع الذي به يُعطى وجود موضوع العيانِ نفسه (نوعية عيانٍ لا يمكن أن تخصَّ - بقدر ما يمكننا أن نصل إليه من فهم - إلا الكائن الأسمى)، بل هي متعلِّقةٌ بوجود الشيء، وهي بالتالي ليست ممكنةً

= درس في دبلين وأصبح كاهناً، هاجر إلى برمودا ثم عاد إلى وطنه حيث أصبح أسقفاً. في أهم كتابين له: ***An Essay Towords a New theory of Vision*** **(1709),** ***A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*** **(1710).**

يُعتبر أحد ممثلي التجريبية الإنجليزية: عنده أنه لا يوجد عالم مستقلٌ عن الإدراك ولا يوجد شيء حقيقي ما عدا الروح والنفس والأنا، وأن التمثُّلات الموجودة فينا بفعل من الله هي بالنسبة إلينا الواقع الحقيقي ما لم تكن أحلاماً أو أوهاماً... إلخ. أمَّا اعتقادات الحسّ العام فلا معنى لها ولا فائدة منها.

إلا بقدر ما تكون قدرة الذات على التمثُّل متأثِّرةً بها.

وفضلاً عن ذلك، ليس من الضروري أن نقصر نوعية عيان المكان والزمان على حساسية الكائن البشري؛ فقد يصحُّ أنه واجبٌ على كلِّ كائنٍ متناهٍ ومفكِّرٍ أن يتَّفق هنا بالضرورة مع الكائن البشري (مع أننا لا نستطيع أن نجزم بذلك)، إلا أن نوعية العيان هذه لا تكفُّ عن كونها حساسيةً لمجرَّد أنها صحيحة بشكل كامل، وذلك لأنها مشتقة عيانٌ مشتق (intiutus derviatus) وليست أصيلةً عيانٌ أصيل (initutus originarius)، فهي بالتالي ليست عياناً عقلياً، كذاك الذي يبدو - بسبب ما قدمناه قبل قليل - أنه خاص فقط بالكائن الأصلي وحده، ولا يخصُّ أبداً أيَّ كائنٍ تابعٍ سواء من جهة وجوده، أو من وجهة عيانه أيضاً (الذي يعيِّن وجوده في علاقته بأشياء معطاة)؛ علماً بأنه يجب أن تؤخذ هذه الملاحظة الأخيرة حول نظريتنا الإستيطيقية كتوضيحٍ فقط، لا كبرهان.

خلاصة الإستيطيقا الترانسندنتالية

لدينا الآن هنا أحد العناصر التي لا غنى عنها لحلِّ المشكلة العامة للفلسفة الترانسندنتالية: **كيف يمكن أن تكون قضايا تأليفية ممكنةً قبْلياً؟** أي إننا، وقد بيَّنَّا امتلاكنا لعيانات محضة **قبْلياً** - أعني المكان والزمان - اللذين، حينما نريد أن نذهب في حكم **قبْلياً** إلى أبعد من المفهوم المعطى، نجد فيهما ما لا يمكن العثور عليه في المفهوم، لكنه موجود بالتأكيد **قبْلياً** في العيان الذي بمقابل المفهوم ويمكن أن يتَّحد معه تأليفياً. إلا أن الأحكام التي تؤهّلنا هذه العيانات المحضة لإصدارها، لا تصل في أي حالٍ من الأحوال إلى أبعد من موضوعات الحواس، وهي لا تصحُّ إلا على موضوعات التجربة الممكنة.

الجزء الثاني

من علم العناصر الترانسندنتالي

المنطق الترانسندنتالي

مدخل
فكرة منطقٍ ترانسندنتالي

I. في المنطق بعامة

تنبع معرفتنا من مصدرين أساسيين للروح البشرية، أولهما تلقّي التمثُّلات (قابليَّة التأثُّر بالانطباعات)، والثاني القدرة على معرفة موضوعٍ بواسطة هذه التمثُّلات (تلقائيَّة المفاهيم)؛ **يُعطى** لنا بأولهما موضوعٌ، وبالثاني **يُفكَّر** فيه في علاقته بذلك التمثُّل (كمجرد تعيينٍ للروح البشرية). فالعيان والمفاهيم يكوِّنان إذن عنصري كلِّ معرفة لدينا، بحيث إنه لا المفاهيم، بدون عيانٍ بمقابلها، ولا العيان بدون مفاهيم، يستطيع أن يعطينا معرفة. وهذان العنصران، إما أنهما عناصر محضة أو تجريبية. **تجريبية** عندما يكون الإحساس (وهو يفترض حضوراً فعلياً للموضوع) متضمَّناً فيها، أما **محضة**، فعندما لا يُخالط التمثُّلَ أيُّ إحساس. ويمكن أن تسمَّى هذه الأخيرة مادة المعرفة الحسِّية. وبالتالي، فالعيان المحض لا يحتوي سوى الصورة التي يُعاين بموجبها شيءٌ ما، ولا يحتوي المفهوم المحض إلا صورة التفكير بموضوع على وجه العموم. إن العيانات أو المفاهيم المحضة هي وحدها الممكنة **قبْلياً**، وتلك التجريبية غير ممكنةٍ إلا **بعدياً**.

وإذا أردنا أن نسمّي **قابلية** روحنا البشرية للتأثر لتلقّي التمثّلات **الحساسيةَ**، كونها تتأثّر بها على نحوٍ ما، فإننا نسمّي بالمقابل قدرتها على إنتاج تمثّلاتٍ بنفسها، أو **تلقائية** المعرفة، **الفهم**. وإنه لمن طبيعتنا أن **العيان** عندنا لا يمكن أن يكون إلا **حسّياً**، أي أنه لا يحتوي إلا كيفيَّة تأثُّرنا بالموضوعات. وبالمقابل تكون القدرة على **التفكير** بموضوع العيان الحسّي هي **الفهم**. وليس لواحدةٍ من هاتين الخاصيّتين أن تُفَضَّل على الأخرى. فمن دون الحساسية لن يعطى لنا أيُّ موضوع، ومن دون الفهم لن يفكَّر في أي موضوع. الأفكار من دون محتوى فارغة، والعيانات من دون مفاهيم عمياء. ولهذا السبب، إنه من الضروري بالنسبة إلى الفهم أن يجعل مفاهيمه حسّيةً (أي أن يُضيف إليها الموضوع في العيان) كما أن عليه أن يجعل عياناته مفهومةً (أي أن يُخضعها لمفاهيم). كذلك لا يُمكن لهاتين المَلَكَتين أو القدرتين أن تتبادلا وظائفهما. فليس بإمكان الفهم أن يعاين أيَّ شيء، وليس بإمكان الحواسّ أن تفكِّر بأيِّ شيء. فباتحادهما فقط يمكن أن تنبع معرفة. ولكن لا يجوز بسبب ذلك أن يخلط بين حصَّة كلٍّ منهما، بل إن في ذلك سبباً أقوى يحمل على الفصل بينهما بإتقان. لذلك ترانا نميِّز بين علم قواعد الحساسية بعامةٍ، أي الإستطيقا، وعلم قواعد الفهم بعامةٍ، أي المنطق.

والآن، باستطاعتنا أن ننظر في المنطق ثانيةً من وجهتي نظر: إما كمنطق الاستعمال العام للفهم، أو كمنطق استعماله الخاص. فهو يحتوي في الحالة الأولى القواعد الضرورية للتفكير فحسب، التي من دونها لا يكون أيُّ استعمالٍ للفهم ممكناً، وهي بالتالي التي تعطي للفهم قواعد بصرف النظر عن تنوُّع الموضوعات التي قد يوجَّه نحوها. ويحتوي منطق الاستعمال الخاص للفهم قواعد التفكير الصحيح بنوعٍ معيَّن من الموضوعات. إننا نستطيع أن نسمِّي الأول

منطق العناصر، أما الثاني فنسمّيه أداة [أُورغانون] هذا العلم أو ذاك. وجرت العادة عند معظم المدارس أن يتصدَّر هذا العلم، بمثابة علم تمهيدي، سائر العلوم، مع أنه - وفق مسار العقل البشري - يشكِّلَ في حقيقة الأمر المرحلة الأخيرة التي يصل إليها العقل وقد اكتمل العلم منذ زمنٍ طويل ولم يعد يعوزه سوى مراجعةٍ نهائية لكي يصوَّب ويبلغ الكمال. لأن معرفتنا بموضوعات [العلم] يجب أن تكون سبقت وبلغت درجةً لا بأس بها من العلوّ في حال أردنا أن نشير إلى القواعد التي يمكن أن ينشأ علمٌ لها.

المنطق العام هو بدوره إما المنطق المحض أو المنطق التطبيقي. في الأول ننحّي جانباً جميع الشروط التجريبية التي يزاول فيها فهمنا عمله، مثلاً تأثير الحواس، لعب المخيِّلة، قوانين الذاكرة، سلطة العادة والميل... إلخ، وبالتالي مصادر الأحكام المسبَقَة أيضاً، لا بل على العموم كافة الأسباب التي يمكن أن تنبع منها أو قد تتسلَّل إلينا، لأنها تعني فقط الفهم في بعض ظروف تطبيقه، وهي، لكي تعرفها، تقتضي التجربة. إذاً منطقٌ عامٌ لكنه **محضٌ**، يهتمُّ إذاً بمحض مبادئ **قبْلياً**، وهو **قانون** (Kanon) **الفهم** والعقل، ولكن فقط في ما يتعلّق بما هو صوريٌّ في استعمالهما فقط، أيّاً كان المضمون (تجريبياً أو ترانسندنتالياً). ولكن، عندئذ، بالمقابل، يُدعى منطقاً عاماً ومن ثمّ مطبَّقاً، عندما يكون الموضوع قواعد استعمال الفهم تحت الشروط الذاتية والتجريبية التي يعلّمنا إياها علم النفس. لهذا العلم إذاً مبادئ تجريبيةٌ، ألا يتجه باتجاه استعمال الفهم من دون تفرقة بين الموضوعات، على الرغم من أنه عامٌ، ولهذا السبب هو أيضاً ليس قانون الفهم بعامَّةٍ وليس أداةً لعلومٍ مختصَّةٍ، بل هو فقط مطهِّرٌ للفهم العام.

وعليه يجب أن يُميَّز في المنطق العام الجزء الذي ينبغي أن يكوِّن النظرية المحض للعقل تمييزاً تاماً عن ذلك الجزء الذي يكوِّن

المنطق التطبيقي (علماً بأن هذا [المنطق التطبيقي] هو دائماً عامٌّ). وحده الأول هو بالمعنى الدقيق علمٌ، رغم أنه موجَزٌ وجاف، كالذي يطلبه العرض المدرسيُّ لعلم عناصر الفهم. وفي هذا العلم يجب إذاً على المناطقة أن يضعوا دائماً نصب أعينهم قاعدتين:

1) المنطق، بصفته منطقاً عامّاً، ينحّي جانباً كلَّ محتوى لمعرفة الفهم ولتنوُّع موضوعاتها، ولا علاقة له إلا بصورة التفكير وحدها.

2) المنطق، بصفته منطقاً محضاً، لا يملك مبادئ تجريبية، وبالتالي هو لا يستمدُّ شيئاً (كما توهَّم البعض أحياناً) من علم النفس، الذي إذاً ليس له أيُّ تأثيرٍ البتة على قانون الفهم. إنه [المنطق] نظريَّة مبرهنٌ عليها، ويجب أن يكون كلُّ شيءٍ فيه يقينياً كلَّ اليقين **قبْلياً**.

أما ما أسمِّيه المنطق التطبيقي (على عكس المعنى المألوف لهذه الكلمة، الذي بموجبه ينبغي أن يحتوي [المنطق] بعض التمارين التي يعطيها المنطق المحض قاعدتها)، فهو تمثُّلٌ للفهم ولقواعد استعماله الضروري عينياً (in concreto)، أي تحت الشروط العَرَضيَّة للذات التي بإمكانها أن تعيق أو تيسِّر هذا الاستعمال، والتي تكون معطاةً بمجملها تجريبياً فقط. هو يبحث في الانتباه وعقباته وآثاره، في أصل الخطأ، وفي حالة الشكِّ، وحالة تأنيب الضمير، وفي الاقتناع... إلخ؛ إن للمنطق العام والمحض علاقة بالمنطق المطبَّق، العلاقة نفسها التي للأخلاق المحضة - التي تحتوي فقط القوانين الأخلاقية الضرورية لإرادة حرَّةٍ بعامةٍ - بما يُسمَّى حقيقةً علم الفضيلة الذي ينظر في هذه القوانين في علاقتها مع عَقَبَات المشاعر والميول والأهواء، التي يخضع لها الناس بدرجاتٍ متفاوتة، والتي لا يمكن أبداً أن تكوِّن علماً حقيقياً ومبرهناً عليه، لأنها بحاجةٍ - شأنها شأن ذاك المنطق التطبيقي - إلى مبادئ تجريبية ونفسانية.

II. في المنطق الترانسندنتالي

يجرِّد المنطق العام، كما أشرنا، من كلِّ محتوى المعرفة، أي من كلِّ علاقةٍ لها بالشيء، وينظر فقط إلى الصورة المنطقية من حيث علاقات المعارف ببعضها البعض، أي صورة التفكير بعامة. ولكن، بما أن ثمة عياناتٍ محضة، وعيانات تجريبية (كما تُبيِّن الإستيطيقا الترانسندنتالية)، فمن الممكن جداً أن يوجد أيضاً فرقٌ بين التفكير المحض والتفكير التجريبي في الموضوعات. وفي هذه الحالة سيكون ثمة منطقٌ لا يجرِّد فيه كلُّ محتوى المعرفة؛ لأن المنطق الذي يحتوي فقط قواعد التفكير المحض بموضوعٍ سوف يُبعد جميع تلك المعارف ذات المحتوى التجريبي. وهو لن ينشغل أيضاً بأصل معارفنا بالموضوعات، بما أنه لا يمكن أن يُنسب هذا الأصل إلى الموضوعات؛ ولما كان المنطق العام، على عكس ذلك، لا علاقة له بأصل المعرفة، بل بالتمثُّلات، هل هي في البداية فينا **قبْلياً** أم أنها معطاة تجريبياً فقط، منظوراً إليها بموجب القوانينِ فقط، التي يكون الفهم بحاجةٍ إليها بوجه بعضها البعض، حينما يفكِّر؛ وبهذا المعنى، فإنه يُعنى فقط بصورة الفهم التي يمكن أن تعطى للتمثُّلات، أيّاً يكن المصدر الذي قد تنبع منه.

وهنا سوف أُبدي ملاحظةً يمتدُّ تأثيرها في جميع الاعتبارات اللاحقة، والتي يجب أن تبقى ماثلةً فعلاً أمام أعيننا، وهي: يجب ألا تُسمَّى ترانسندنتالية كلُّ معرفةٍ **قبْلياً**، بل هذه التي نعرف بها أنَّ وكيف تُستخدم بعض التمثُّلات (عيانات أو مفاهيم) **قبْلياً** فقط، أو أنها قد تكون ممكنةً (أي إمكانية معرفتها أو استعمالها **قبْلياً**). ومن هنا لا يكون لا المكان، ولا أيُّ تعيينٍ هندسيٍّ له **قبْلياً** تمثُّلاً ترانسندنتالياً، بل فقط المعرفة بأن هذه التمثُّلات ليست على الإطلاق من منشأ تجريبي، وأن إمكانية كيفية نسبتها مع ذلك **قبْلياً** إلى

موضوعات التجربة، يمكن أن تسمَّى ترانسندنتالية. وعلى هذا النحو يكون استعمال مكان الموضوعات بعامةٍ ترانسندنتالياً أيضاً؛ إلا أنه، بالمقابل، إذا كان مقتصراً على موضوعات الحواس فقط، عندئذٍ يسمَّى تجريبياً. فالفرق بين الترانسندنتالي والتجريبيّ يرجع إذاً إلى نقد المعارف فقط، وهو لا يُعنى بعلاقتها بموضوعها.

إذاً، بانتظار أن يكون من الممكن ربَّما وجودُ مفاهيم من شأنها أن تُنسب **قبْلياً** إلى موضوعاتٍ، لا بوصفها عياناتٍ محضةً أو حسِّيةً، بل بوصفها أفعال الفكر المحض لا غير، إلا أنها لا تكون لا مفاهيم ذات منشأ تجريبيٍّ ولا استيطيقيٍّ، عندئذ نكوِّن لأنفسنا سَلَفاً فكرة علم للفهم المحض وللمعرفة العقلية نفكِّر بها على أتمّ وجه الموضوعات **قبْلياً**. إن علماً كهذا، يعيِّن أصل ومدى معرفةٍ من هذا النوع، وصلاحيته الموضوعية، هو الذي يجب أن يسمَّى **منطقاً ترانسندنتالياً**، لأنه لن يُعنى إلا بقوانين الفهم والعقل، ولكن فقط بوصفها على علاقةٍ **قبْلياً** بموضوعات، لا، كما هي الحال بالنسبة إلى المنطق العام، من دون تمييز بين معارف العقل التجريبية والمحضة سواء بسواء.

III. حول تقسيم المنطق العام إلى أنالوطيقا وديالكتيكا

إنّ السؤال القديم والشهير الذي كان يُعتقد أنه بالإمكان إحراج المناطقة به، وكان يُحاوَل الوصول بهم إما إلى حتمية الوقوع في دائرةٍ مفرغةٍ بائسة، أو أن يكون لزاماً عليهم الاعتراف بجهلهم، وبالتالي أباطيل فنِّهم بكامله، [هذا السؤال] هو: **ما هي الحقيقة؟** فالتعريف الاسميُّ للحقيقة، وهو أنها حقاً: مطابقة المعرفة لموضوعها، يعتبر هنا حقاً رخيصاً، ومفترضاً؛ أما المطلوب معرفته فهو: ما هو المعيار العامّ والأكيد لأي معرفةٍ كانت.

إنه لدليلٌ كبيرٌ وضروريٌ على التعقُّل أو التبصُّر أن يُعرف ما الذي ينبغي أن يُسأل عنه. لأنه، إذا كان السؤال بحد ذاته غير منطقي ويطلب أجوبةً غير موجبة، تكون له بعض الأحيان - إلى جانب أنه يُخجل من يطرحه - إساءة أخرى إليه، وهي أنه يوقع السامع غير الحذر في إجابات غير معقولة، ويقدم المشهد المضحك: شخصٌ يحلب تيساً (كما كان يقول القدماء) والآخر يُمسك منخلاً من تحته.

إذا كان قوام الحقيقة تطابق معرفةٍ مع موضوعها، فلا بدَّ حينئذ من أن يتمّ بالفعل نفسه تمييز هذا الموضوع عن غيره؛ لأن المعرفة تكون خاطئة إذا لم تتطابق مع الموضوع التي هي على علاقةٍ به، وحتى لو احتوت شيئاً قد يكون صحيحاً بالنسبة إلى موضوعاتٍ أخرى. والحال أنَّ معياراً عامّاً للحقيقة يكون ذاك الذي يصدق تطبيقه على كلِّ المعارف، دون تمييزٍ بين موضوعاتها. ولكن من الواضح أنه، بما أننا نصرف النظر في حال هذا المعيار عن كلِّ محتوى المعرفة (عن علاقتها بموضوعها)، وبما أن الحقيقة هي على علاقة بهذا المحتوى بالذات، فإنه من المحال وغير المعقول أن يُطلب معيار لحقيقة محتوى المعرفة هذا، وإنه بالتالي من المحال أن يكون بالإمكان إعطاء علامةٍ مميِّزة للحقيقة تكون كافيةً ومع ذلك عامة في ذات الحين. ولمَّا كنا قد أسمينا أعلاه محتوى معرفةٍ مادَّتها، يتوجَّب علينا القول: لا يمكن أن يُطلب من حقيقة المعرفة، من حيث مادتها، أيُّ علامةٍ ميِّزة عامّة، لأن هذا يناقض نفسه بنفسه.

أما في ما يخصُّ المعرفة من حيث مجرَّد صورتها (مع تنحية كلِّ محتوى جانباً)، فمن الواضح أيضاً أن منطقاً، من حيث يعرض القواعد العامة والضرورية للفهم، يكون واجباً عليه أن يقدِّم في مثل هذه القواعد معايير الحقيقة. ذاك أن ما يناقض هذه القواعد يكون خطأً، لأن الفهم يدخل هنا في تناقضٍ مع قواعده العامة للتفكير،

وبالتالي يناقض نفسه. غير أن هذه المعايير لا تتعلّق إلا بصورة الحقيقة، أي بالتفكير بعامةٍ، وهي بهذا القدر صحيحةٌ كلَّ الصحة، لكنها غير كافية. لأن معرفةً، حتى وإن أرادت أن تكون على تطابقٍ تامٍّ مع الصورة المنطقية، أي أن لا تتناقض مع نفسها، إلا أنها تستطيع مع ذلك دائماً أن تناقض الموضوع. إذاً فالمعيار المنطقي للحقيقة وحده، أي تطابق معرفةٍ مع قوانين الفهم والعقل العامَّة والصورية، هو من دون شك **الشرط الذي لا بدَّ منه** (conditio sine qua non)، بالتالي الشرط السلبيُّ لكلِّ حقيقة؛ إلا أن المنطق لا يمكنه أن يذهب إلى أبعد من ذلك، وليس بإمكان المنطق أن يكتشف الخطأ الذي لا يتعلَّق بالصورة، بل بالمحتوى، بأيِّ محكٍّ كان.

إن المنطق العامَّ يحلِّل إذاً كلَّ العمل الصوري الذي للفهم وللعقل إلى عناصره، ويقدِّمها بوصفها مبادئ كلِّ حكمٍ منطقيٍّ لمعرفتنا. ومن هنا يمكن أن يُسمَّى هذا القسم من المنطق أنالوطيقا تحليلات، وهو لهذا السبب بالذات وبالحدِّ الأدنى المحكُّ السلبيُّ للحقيقة، لأنه علينا قبل كل شيء أن نفحص ونقيِّم كل معرفة - قبل أن نبحث في محتواها نفسه - بالنظر إلى هذه القواعد، فيما يتعلَّق بصورتها، لكي نكتشف ما إذا كانت تحتوي حقيقةً إيجابية من ناحية الموضوعات. ولكن، بما أن مجرَّد صورة المعرفة، مهما بلغت أيضاً من حدِّ التطابق مع قوانين المنطق، فهي تبقى بعيدةً عن أن تكفي لتُثبت بسبب ذلك للمعرفة حقيقةً ماديَّةً (موضوعية)، لذا لن يستطيع أحدٌ أن يجازف ويصدر أحكاماً على موضوعاتٍ استناداً إلى المنطق وحده، ويزعم أيَّ شيء حولها قبل أن يقوم سلفاً بدراسةٍ معمَّقة حولها خارج المنطق، ليحاول فيما بعد فقط استخدامها وربطها في كلٍّ مترابطٍ بموجب قوانين منطقية، أو، وهذا أفضل، أن يفحصها

بموجب هذه القوانين وحسب. إلا أنه يوجد شيء شديد الإغراء، في امتلاك فن على درجةٍ من [الوضوح] الظاهر، يبدو قادراً على أن يضفي صورة الفهم على جميع معارفنا، من دون أي اعتبارٍ للفقر الشديد والفراغ المتعلقين بالمحتوى أيضاً، [فنٌّ] يستخدم المنطق العام – وهو مجرّد **قانون** (Kanon) تقييم **فقط** – على أنه **أداة** أورغانون (Organon) إنتاجٍ فعليةٍ لمعارف موضوعية، في حين أنه لا ينتج سوى أوهام؛ وفي حقيقة الأمر لا تتاح الفرصة هكذا إلا لمجرد سوء استعمال. من هنا فإن المنطق العام، بوصفه أداة أورغانون مزعومةً، إنما يسمّى جدلاً (Dialektik).

ومهما اختلف المعنى الذي أخذ به القدماء هذه التسمية لعلمٍ أو لفنٍّ، فإننا نستطيع مع ذلك بالتأكيد أن نخلص من الاستعمال الحقيقيِّ الذي قالوا به، إلى أن الجدل لم يكن عندهم سوى **منطق الظاهر**. فنٌّ سفسطائيٌّ، قوامه أن يعطي أحدنا جهله، بل خداعه المتعمَّد أيضاً، مسحة الحقيقة، كونه قلَّد منهج الإتقان الذي يفرضه المنطق بعامَّةٍ وتمَّ استعمال طوبيقا من أجل تجميل أيِّ ادعاءٍ فارغ. هنا، نستطيع أن نلحظ، بمثابة تحذيرٍ أكيدٍ ومفيدٍ، أن المنطق العام، **باعتباره أداة أورغانون**، هو دائماً منطق الظاهر، أي إنه دائماً جدليّ. لأنه، لا يعلِّمنا شيئاً حول محتوى المعرفة، بل يعلِّمنا فقط الشروط الصورية للتوافق مع الفهم، وهي بالمناسبة شروطٌ حياديةٌ تماماً بالنسبة إلى الموضوعات؛ لذا، فإن من يأخذ على عاتقه ويستعمله كأداةٍ (أورغانون) لزيادة وتوسيع معارفه، أقلَّه بحسب ما يُدَّعى، لا يؤول إلى أكثر من لغوٍ يقوم على ادِّعاء كلِّ ما يرغب فيه المرء مع شيءٍ من الظاهر، أو الطعن فيه أيضاً كما يحلو له.

إن تعليماً كهذا لا يليق بكرامة الفلسفة بأيِّ شكل. ولهذا السبب فضَّلتُ أن أطلق على هذا المنطق تسمية الجدل هذه، باعتبارها **نقداً**

للظاهر الجدلي، وبهذا المعنى أيضاً نريد لها أن تُفهم هنا.

IV. في تقسيم المنطق الترانسندنتالي إلى الأنالوطيقا والديالكتيكية الترانسندنتالية

في منطقٍ ترانسندنتالي نحن نعزل الفهم (كما عزلنا أعلاه الحساسية في الإستيطيقا الترانسندنتالية)، ونختار من معرفتنا ذلك الجزء من التفكير فقط الذي منشأه في الفهم. غير أن استعمال هذه المعرفة المحض مبنيٌّ على ما يشكِّل شرطاً بالنسبة إليها، هو: أن تكون الموضوعاتُ معطاةً لنا في العيان الذي يمكن أن يطبَّق عليها. لأنه من دون العيان ستفتقر كلُّ معرفتنا إلى الأشياء وتبقى من ثمَّ فارغةً تماماً. فقسم المنطق الترانسندنتالي، الذي يقدِّم عناصر المعرفة المحض التي للفهم والمبادئ التي من دونها لا يمكن لأيِّ موضوع أن يتمَّ التفكير فيه، هو إذن الأنالوطيقا الترانسندنتالية، وهي تشكِّل في الوقت نفسه منطقاً للحقيقة. إذ إنه لا يمكن لأيِّ معرفةٍ أن تناقضه فعلاً، إلا وتفقد في وقتٍ واحد كل محتوى، أي كلَّ علاقة مع أي شيءٍ، وبالتالي كل حقيقة. ولكن، لمَّا كان استخدام معارف الفهم المحضة هذه، والمبادئ المحضة منفردةً، شديد الجاذبية والإغراء، لذا ترانا [نذهب] إلى ما هو أبعد من حدود التجربة، علماً بأنها هي وحدها القادرة على تزويدنا بالمادة (الأشياء) التي يمكن أن تطبَّق عليها مفاهيم الفهم المحضة تلك؛ هكذا يخاطر الفهم في استعمال مبادئ صورية بحتة للفهم المحض استعمالاً مادياً بواسطة مماحكاتٍ عقليةٍ فارغةٍ ويحكم دون أيِّ تمييز على موضوعات ليست مع ذلك معطاةً لنا، بل ربما لا يمكن أن تكون معطاةً لنا بأي شكلٍ من الأشكال. إذن، بما أن [المنطق الترانسندنتالي] لا يمكن أن يكون حقيقةً إلا قانوناً للحكم في الاستعمال التجريبي وحده، لذلك يساء

استعماله حينما يعتبر بمثابة أداة أورغانون استعمالٍ عامٍ وغير محدود، ويجازف بواسطة الفهم المحض وحده بأحكام تأليفيةٍ وزعم وتقريرٍ حول موضوعات بعامة. ففي هذه الحالة لاً شكٌ في أنّ استعمال الفهم يكون من ثمَّ استعمالاً جدلياً. وعليه، يجب على القسم الثاني من المنطق الترانسندنتالي أن يكون نقداً لهذا الظاهر الجدليّ وأن يسمَّى جدلاً ترانسندنتالياً، ليس بمعنى أنه فنٌ إشارة ظاهرٍ كهذا دوغمائياً (فنٌ شائع جداً - مع الأسف - بين ممارسي الشعوذات الميتافيزيقية)، وإنما بمثابة نقدٍ للفهم وللعقل من حيث استعمالهما فيما وراء الطبيعة، - بهدف الكشف عن الظاهر الزائف لتكبُّرهما الذي لا أساس له وعن ادعائهما الابتداع والتوسيع اللذين يوهمان بالوصول إليهما بواسطة مبادئ ترانسندنتالية لا غير، وبهدف الوصول إلى مجرَّد حكم الفهم المحض دون غيره وصونه من الخديعة السفسطائية.

القسم الأول

من المنطق الترانسندنتالي

الأنالوطيقا الترانسندنتالية

هذه الأنالوطيقا هي تحليل كلّ معرفتنا إلى عناصر المعرفة التي للفهم المحض **قبْلياً**. وبهذا الخصوص يجب الحرص على النقاط التالية: **1)** أن تكون المفاهيم مفاهيم محضةً وليست تجريبية **.2)** أن لا تنتمي إلى العيان وإلى الحساسية، بل إلى التفكير والفهم **.3)** أن تكون مفاهيم أساسيةً، وأن تكون مميَّزةً جيِّداً عن المفاهيم المشتقَّة أو الناتجة من تركيب **.4)** أن تكون لوحتها كاملة وأن تغطّي بشكل تام حقل الفهم المحض بأكمله. والحال أنه لا يمكن القبول بتمام علم على أساس ثقةٍ بتقديرٍ لمجموع مواد مختلفة تشكلت بواسطة تجارِب فقط؛ ومن هنا، فإننا لن نحصل عليه إلا بواسطة **فكرة الكلّ** التي لمعرفة الفهم **قبْلياً** ومن خلال[1] لوحة معيّنة المفاهيم التي تجمعها، ومن ثم الممكنة فقط بواسطة **ترابطها في منظومة**. يتميَّز الفهم المحض تماماً، ليس فقط عن كلّ ما هو تجريبي، بل حتى

---

(1) إضافة في B.

عن كلِّ حساسية. إنه إذاً وحدةٌ قائمةٌ بذاتها، كافيةٌ لذاتها، وليست قابلةً لأيِّ إضافات من الخارج. ومن هنا، فإن مجمل معرفتها يكوِّن منظومةً يجب أن تكون محتواةً ومعيَّنةً بموجب فكرةٍ واحدة؛ ويمكن لكمال هذه المنظومة ولتمفصلها أن يكون في الوقت نفسه محكاً لصحَّة وأصالة كلِّ أجزاء المعرفة المنتمية إليها. أما هذا القسم من المنطق الترانسندنتالي فيتألَّف بأكمله من **كتابين**: يتضمَّن أحدهما **المفاهيم** والآخر **مبادئ** الفهم المحض.

الكتاب الأول

من الأنالوطيقا الترانسندنتالية
أنالوطيقا المفاهيم

أَفهمُ بعبارة أنالوطيقا المفاهيم، ليس تحليلها هي، أو الطريقة المتبّعة عادةً في الأبحاث الفلسفية، وقوامها تشريح المفاهيم التي تمثُل أمامنا بحسب محتواها لجعلها أكثر وضوحاً، بل تشريح **قدرة الفهم** نفسه، وهو التحليل الذي لم يُجرَّب إلا نادراً حتى الآن، بهدف تقصّي إمكانية [وجود] مفاهيم **قبلياً**، فنقصدها في الفهم وحده، بوصفه محلّ ميلادها، ونحلّل استعمالها المحض بعامة؛ **لأنه** هذا هو عمل الفلسفة الترانسندنتالية المميَّز، وما تبقى هو من باب المعالجة المنطقية للمفاهيم في الفلسفة بعامة. سوف نتعقَّب إذاً المفاهيم المحضة حتى منشأها وبداياتها في الفهم البشري، حيث تكمن على أهبةٍ، إلى أن تتطوّر آخر الأمر، إذا سنحت فرصة التجربة، ويتمُّ بفعل الفهم نفسه تحريرها من الشروط التجريبية العالقة بها، وتعرض بنقائها الخالص.

الفصل الأول

من أنالوطيقا المفاهيم في الخيط الهادي إلى اكتشاف كلِّ مفاهيم الفهم المحضة

عندما تدخل قدرةُ معرفةِ اللعبة، تُظهر مفاهيم مختلفة نفسها بحسب ظروفٍ شتّى، وهي تعرّف بهذه القدرة، وتسمح بتجميعها في جدول يكثُر أو يقلُّ تفصيلاً، بعدما استغرقت مراقبته من طول الوقت أو من مقدار نفاذ البصيرة. أمّا أين سيكتمل هذا البحث، فهذا ما لا يمكن تحديده بدقة، حيث إنه يجري وكأنه إجراء آلي. يضاف إلى ذلك أن المفاهيم التي يُعثر عليها هكذا بطريق الصدفة فقط، لا تنكشف وفق نظامٍ ووحدةٍ نَسَقيَّة، بل تُقرن في آخر الأمر ببعضها على أساس تشابهات فقط وتنظَّم بناءً على حجم محتواها، من البسيط إلى الأكثر تعقيداً، في متوالياتٍ أقلُّ ما يقال فيها إنها غير نسقيةٍ إطلاقاً، على الرغم من أنها قد نُظِّمت منهجيّاً على نحو ما للفلسفة الترانسندنتالية ميّزةٌ، ولكن واجبٌ أيضاً، هو البحث عن مفاهيمها على أساس مبدأ؛ ولأن هذه المفاهيم تصدر محضةً وغير مختَلَطَةٍ عن الفهم، بوصفه وحدةً مطلقةً، فبالتالي عليها أن تكون هي نفسها مترابطةً فيما بينها بموجب مفهومٍ أو فكرة. لكن ترابطاً كهذا يزوّدنا، مع ذلك، بقاعدةٍ يمكن أن يعيَّنَ بموجبها قبْلياً لكلّ مفهومٍ

محضٍ للفهم مكانه ولها جميعاً تمامها؛ وإلا لكان خضع ذلك كلُّه للهوى أو للصدفة.

الفقرة الأولى
من الخيط الترانسندنتالي الهادي إلى اكتشاف كلِّ مفاهيم الفهم المحضة في الاستعمال المنطقي للفهم بعامَّة

لم يُوضح الفهم أعلاه إلا سلبياً: بقدرةٍ على المعرفة غير الحسّية. والحال أنه لا يمكننا أن نحظى بأيِ عيانٍ من دون إشراك الإحساس. إذاً ليس الفهم مَلَكة عيان، ولكن لا توجد خارج العيان طريقةٌ أخرى للمعرفة إلا بواسطة مفاهيم. فمعرفة كلِّ فهم إذاً هي، على الأقلِّ [فيما يخصُّ الفهم] البشريِّ، معرفةٌ بواسطة مفاهيم؛ هي ليست حدسيةً بل استدلالية، وكلُّ العيانات، من حيث هي حسِّيةٌ، تقوم على انفعالاتٍ، ولهذا تقوم المفاهيم، على وظائف. لكنني أفهم الوظيفة كوحدة فعل ترتيب تمثُّلاتٍ مختلفةٍ تحت تمثُّلٍ مشترك. إذاً تؤسِّس المفاهيم على تلقائية التفكير، مثلما تؤسِّس العيانات الحسّية على قابلية التأثُّر بالانطباعات. ثمَّ، إن الفهم لا يستطيع أن يستعمل هذه المفاهيم، إلا لكي [يستعين] بها في عملية الحكم. وبما أنه لا يمكن لأيِّ تمثُّلٍ أن يكون على علاقةٍ مباشرة مع الموضوع، وهذا خاصٌّ بالعيان وحده، فلن تكون لمفهومٍ أيُّ صلةٍ على الإطلاق بموضوعٍ مباشرةً، وإنما بأيِّ تمثُّلٍ عنه (أكان عياناً أم هو نفسه مفهوماً). فالحكم هو إذاً المعرفة غير المباشرة بموضوعٍ، وبالتالي تمثُّلٌ لتمثُّله. وفي كلِّ حكم ثمّة مفهومٌ ينطبق على مفاهيم كثيرة، وهو الذي، داخل هذه الكثرة يتضمّن أيضاً تمثُّلاً معطىً، يُنسب هذا الأخير بالفعل مباشرةً إلى الموضوع. هكذا مثلاً في الحكم: **كلُّ**

الأجسام متغيّرة(*)، ينطبق مفهوم قابل للقسمة على عدّة مفاهيم أخرى؛ لكنه هنا ينطبق من بينها كلها على مفهوم الجسم؛ وبدوره ينطبق مفهوم الجسم على بعض الظواهر التي تبدو لنا. إذاً يتمُّ تمثُّل هذه الموضوعات بواسطة مفهوم القابلية للقسمة بطريقةٍ غير مباشرة. بهذا المعنى تكون جميع الأحكام وظائف للوحدة بين تمثُّلاتنا، ذلك أنه، بدلاً من تمثُّلٍ مباشرٍ، يتمُّ استعمال تمثُّلٍ أعلى ينطوي تحته هذا التمثُّل وكثير غيره، ويستعمل لمعرفة الموضوع، وبهذا تحشد عدداً كبيراً من المعارف الممكنة في [معرفةٍ] واحدة. ولكن، يمكننا أن نرجع جميع أفعال الفهم إلى أحكام، بحيث يمكن أن يُتَمثَّل **الفهم** بعامةٍ على أنه **قدرةٌ على الحكم**. لأنه، كما قيل أعلاه، قدرةٌ على التفكير. والتفكير هو المعرفة بمفاهيم. إلا أن المفاهيم، بوصفها محمولات أحكام ممكنةٍ، هي على صلةٍ بتمثُّلٍ ما لموضوعٍ لا يزال غير معيَّن. هكذا [يعيِّن]: مفهوم الجسم شيئاً، مثلاً معدناً، يمكن أن يُعرف بذاك المفهوم. فهو إذاً مفهومٌ فقط بسبب تمثُّلات أخرى تكون متضَّمنة فيه وهو يستطيع بواسطتها أن يكون على صلةٍ بالموضوعات. إنه إذاً المحمول في حكمٍ ممكن، مثلاً: كلُّ معدنٍ هو جسم. فيمكن إذن العثور على وظائف الفهم بأكملها، فيما لو تمكَّنا من عرض وظائف الوحدة في الأحكام عرضاً كاملاً. أما أنه يمكن فعلاً تحقيق ذلك بشكلٍ كاملٍ، فهذا ما سوف تظهره الفقرة التالية.

(*) في طبعة أكاديمية برلين: "(teilbar) قابلة للقسمة"، أما هنا فورد "(veraenderlich) متغيرة"

الفصل الثاني

من الخيط الهادي إلى اكتشاف كلِّ مفاهيم الفهم المحضة

9 §[1]

في الوظيفة المنطقية للفهم في الأحكام

إننا لو جرَّدنا حكماً من كلِّ مضمونٍ له بعامةٍ، ووجَّهنا اهتمامنا نحو صورة الفهم فيه لا غير، لَوَجدنا أن وظيفة التفكير فيه يمكن أن تدرج تحت أربعة عناوين يحتوي كلٌّ منها على ثلاث لحظات. ويمكن أن تقدَّم بشكلٍ مناسبٍ في اللوحة التالية:

1. كمُّ الأحكام
الكلِّيَّة جزئية
مفردة

2. الكيف موجِبة
سالبة لامتناهية

3. الإضافة حملية شرطية
متصلة شرطية منفصلة

4. الجهة احتمالية
قطعية اخبارية

---

(1) إضافة في B.

وبما أن هذا التقسيم يبدو مخالفاً في بعض النقاط - مع أنها ليست جوهرية - للتقنيَّة المتبَّعة عادةً من قبل المناطقة، إلا أن التدقيقات التالية لن تكون عديمة الجدوى للحيلولة دون سوء فهمٍ يُخشى وقوعه.

1 ـ يقول المناطقة بحقٍّ إنه لدى استعمال الأحكام في القياسات، يمكن أن تُعامَل الأحكام الفردية على شاكلة الأحكام الكلِّية. وسبب ذلك بالضبط هو أن الأحكام الفردية ليس لها أيُّ امتدادٍ على الإطلاق، فإنه لن يكون بالإمكان حمل محمولها ولو على بعض ما هو محتوى في مفهوم الحامل ويستبعد عن البعض الآخر. إنه يصدق إذاً على ذاك المفهوم دون استثناء، كما لو كان مفهوماً يصدق عموماً، له امتداد، يصدق المحمول على كامل معناه. وإذا قارنَّا بالمقابل حكماً مفرداً وحكماً كلياً، من جهة كونهما معرفةً فحسب، في ما يتعلَّق بالكمّ، فسوف نجد أن الأول سيكون بالنسبة إلى الثاني مثل الوحدة بالنسبة إلى اللامتناهي، وهو إذاً مختلف عنه في ذاته جوهرياً. إذاً، لو قمتُ بتقييم حكمٍ مفردٍ (iudicium singulare)، ليس فقط من حيث صحَّته الداخلية، بل أيضاً كمعرفةٍ بعامةٍ، بحسب الكمّ الذي له، مقارنةً بالمعارف الأخرى، لوجدتُ فعلاً أنه يختلف عن الأحكام الشاملة (iudicia communia)، ويستحقُّ مكانةً خاصةً في لوحة لحظات التفكير بعامةٍ (مع أن هذا الأمر لن يكون بالطبع ضرورياً في المنطق المقتصر فقط على استعمال الأحكام باعتبار علاقتها فيما بينها).

2 ـ كذلك يجب أن نميِّز أيضاً في منطقٍ ترانسندنتالي **الأحكام اللامحدودة** عن **الموجبة**، حتى لو صُنِّفت في المنطق العام، - وهذا بحقٍّ - في عدادها، ولم تشكِّل عنصراً خاصاً في التقسيم. إن المنطق العام يجرِّد بالفعل المحمول من كلِّ مضمون (حتى في حال كان

سالباً) ويهتمُّ فقط بتثبيت ما إذا كان يُنسب إلى الحامل، أو أنه معارضٌ له. بالمقابل، ينظر المنطق الترانسندنتالي في الحكم أيضاً من ناحية قيمة أو مضمون هذا التأكيد المنطقي بواسطة مجرَّد محمولٍ سالب؛ مقيِّماً ما يحقِّقه من ربحٍ بالنسبة إلى المعرفة بمجملها. فإذا أكَّدتُ أن النفس ليست فانية، أكون على الأقل قد تجنَّبتُ خطأً، بواسطة حكم سالب؛ بينما بتأكيدي أن النفس غير فانية، أكون قد أكَّدتُ بالفعلِ أمراً، من ناحية الشكل المنطقي، بوضعي النفس في النطاق اللامحدود من الكائنات غير القابلة للفناء. والآن، بما أن الفاني يشكِّل جزءاً من نطاق الكائنات الممكنة بأكمله، بينما يشكّل غير الفاني الجزء الآخر، لا أكون أكَّدتُ بقضيتي سوى أن النفس هي واحدةٌ من العدد اللانهائيّ من الأشياء التي تبقى بعد أن أكون قد نحَّيت جانباً كلَّ ما هو فانٍ. ولكن بهذا هنالك فَلَكٌ لامتناهٍ، فيصبح كلُّ ما هو ممكنٌ محدوداً، فقط بمعنى أنه تمَّ استبعاد الفاني عنه، ووضعت النفس في الجزء المتبقّي من نطاق فضاء هذا الفلك(*) غير أن هذا الفضاء يبقى دائماً لامحدوداً حتى بعد عملية الاستبعاد هذه؛ وباستطاعتنا أيضاً أن نستبعد أجزاءً كثيرة أخرى دون أن يكتسب مفهومنا للنفس جراء ذلك أيَّ شيء أو أن يحدَّد إيجابياً. ينتج عن ذلك أن هذه الأحكام، بالرغم من كونها لا محدودة بالنسبة إلى مداها المنطقي، إلا أنها في حقيقة الأمر مجرَّد أحكام محدِّدةٍ بالنسبة إلى مضمون المعرفة بعامة؛ وبهذا الاعتبار يجب ألا يتمَّ تجاهلها في لوحة جميع لحظات التفكير في الأحكام، لأن الوظيفة التي يقوم بها الفهم هنا يمكن أن تكون مهمَّةً في ميدان معرفته المحض **قبْلياً**.

(*) جاء في طبعة أكاديمية برلين: "(Raum ihres Umfanges) فضاء نطاقتها" وهو هنا: "(Umfang ihres Raums) نطاق فضائه"

3 ـ جميع علاقات التفكير في الأحكام هي التالية: أ) المحمول بالحامل، ب) المبدأ بالنتيجة، ج) المعرفة المقسَّمة بكافة أطراف التقسيم فيما بينها. ففي الصنف الأول من الأحكام يُنظر إلى مفهومين فقط فيما يخصُّ علاقتهما المتبادلة، وفي الثاني إلى علاقة حكمين، وفي الثالث إلى عدَّة أحكام. فالقضية الشرطيَّة المتصلة [القائلة]: لو وُجدت عدالةٌ كاملة، فلسوف يعاقَب المصرُّ على الشرّ، تحتوي بالفعل العلاقة بين قضيتين: توجد عدالةٌ كاملة، وسوف يعاقب المصرُّ على الشرّ. هنا، لم يُتَّفق حول ما إذا كانت كلُّ قضيةٍ صحيحةً بحد ذاتها؛ بل النتيجة وحدها هي التي يفكَّر فيها في هذا الحكم؛ وبالنهاية، إن الحكم الشرطيَّ المنفصل إنما يحتوي علاقةً بين قضيتين أو أكثر فيما بينها، لكنها ليست علاقة استنتاج واحدةٍ من الأخرى، بل هي علاقة تضادٌ منطقيٌ، لأن فَلَك الأولى يُقصي فَلَك الثانية، لكنه مع ذلك يحتوي في الوقت نفسه علاقة الاشتراك، باعتبار أن هذه القضايا، مجتمعةً، هي التي تملأ بالفعل فَلَك المعرفة، وهي بالتالي علاقة أجزاء فَلَك معرفةٍ واحدة، بما أن فَلَك كلُّ جزءٍ هو عنصرٌ مكمِّل لفَلَك الآخر بهدف الوصول إلى مجمل المعرفة المجزَّأة. مثال ذلك [القول]: العالم موجودٌ إما بفعل صدفةٍ عمياء، أو بفعل ضرورةٍ داخلية، أو بفعل علَّةٍ خارجية. إن كلاً من هذه القضايا يحتلُّ جزءاً من فَلَك المعرفة الممكنة بخصوص وجود عالم بعامة، وكلها تحتلُّ مجتمعةً فَلَكها بأكمله. ويعني استبعاد المعرفة مِن أحد هذه الأفلاك وضعها في أحد الأفلاك الأخرى؛ وبالعكس، يعني وضعها في فَلَك واحد استبعادها من الأفلاك الأخرى. يوجد إذن في حكم شرطيٍّ منفصل اشتراكٌ معيَّن بين المعارف، قوامه أن الواحدة تستبعد الأخرى بالتبادل، لكنها، مع ذلك، تعيِّن بهذه الطريقة المعرفة الصحيحة **بالكامل**، لأنها، وقد أُخذت مجتمعةً، تشكل كامل محتوى معرفةٍ معطاة. وهذا هو أيضاً كلُّ ما رأيتُ من الضروري أن أنبِّه إليه هنا، اعتباراً لما سيلي.

4 ـ جهة الأحكام هي إحدى الوظائف الخاصة بها جداً، المميَّزة بأنها لا تساهم بشيء من محتوى الحكم (لأنه، فيما عدا الكمّ والكيف والإضافة، لا يوجد شيء قد يشكِّل محتوى حكم)، بل لها شأن فقط في معرفة قيمة الرابطة بالنسبة إلى التفكير بعامّة. فالأحكام **الإشكاليّة** هي تلك الأحكام التي يُقبل فيها الإيجاب أو النفي على أن كلاً منهما **ممكنٌ** (اختياريٌ) فقط؛ **والإخبارية**، هي التي يُنظر إليها على أنها **واقعية** (حقيقية)، **والبرهانية**، هي التي ينظر إليها على أنها **ضرورية**[2] وهكذا، فالحكمان المقدَّم والتَّالي (antecedens et consequens) اللذان تشكِّل العلاقة بينهما حكماً شرطياً متصلاً، ويتشكَّل بتفاعلهما المتبادل الحكم الشرطي المنفصل (أطراف التقسيم) هما بكاملهما حكمان احتماليان فقط. ففي المثال السابق لا تقال القضية: توجد عدالةٌ كاملة، إخبارياً، بل تفهم كحكم اختياريٍّ فقط، يمكن أن يسلِّم به أحد، وتكون النتيجة وحدها إخبارية. ومن ثم يمكن لمثل هذه الأحكام أن تكون وبوضوح خاطئة؛ إلا أنها، في حال أُخذ بها على أنها احتمالية، يمكن أن تصلح كشروط لمعرفة الحقيقة. هكذا الحكم: **العالم موجود بفعل صدفة عمياء**، ليس له في الحكم الشرطي المنفصل سوى معنى احتمالي فقط، وذلك في حال سلَّم أحدٌ للحظةٍ بهذه القضية؛ إنها تخدم حينئذٍ (كما تخدم إشارةٌ إلى طريق غير صحيح من بين الطرق التي يمكن أن تُسلك) من أجل اكتشاف الصواب. فالقضية الاحتمالية هي إذن تلك التي تعبِّر فقط عن إمكانيةٍ منطقية (التي ليست موضوعية)، أي عن اختيارٍ حرٍّ بقبول صحّة قضيَّةٍ كهذه - هو مجرَّد قبولٍ اختياريٍّ في الفهم. [القضية] الإخبارية تؤكد الواقع المنطقي،

---

(2) كما لو أن التفكير في الحالة الأولى هو وظيفة **الفهم**، في الثانية [وظيفة] مَلَكة **الحكم** وفي الثالثة [وظيفة] **العقل**. ملاحظةٌ تنتظر لها توضيحاً في ما بعد.

أو الحقيقة، كما هي الحال مثلاً في قياسٍ شرطيٍّ متَّصل، حيث يَردُ المقدَّم (antecedens) بصيغة إشكالية في المقدّمة الكبرى، وبصيغةٍ إخبارية في المقدمة الصغرى، ويبيِّن [القياس] أن القضية هي الآن مرتبطةٌ بالفهم وفقاً لقوانينه. أما القضية البرهانية فتفكُر بالقضية الإخبارية على أنها معيَّنةٌ بقوانين الفهم هذه بالذات، وبالتالي أنها تؤكِّد **قبْلياً**، وتعبِّر بهذه الطريقة عن ضرورةٍ منطقية. والآن، بما أن الكلَّ متضمَّن هنا تدريجياً في الفهم، من حيث أننا نحكم أولاً بصورةٍ احتمالية، ثمَّ نقبل حكمنا على أنه صحيح بصورة إخبارية، ونؤكِّد في نهاية الأمر أنها مرتبطةٌ بالفهم ارتباطاً لا ينفصل، أي على أنها ضروريةٌ وبرهانيةٌ، فعلى هذا الأساس يمكننا أن نعتبر أن وظائف الجهة الثلاث هذه هي أيضاً لحظات التفكير بعامة.

الفقرة الثالثة
من الخيط الهادي إلى اكتشاف كلِّ مفاهيم الفهم المحضة

10 §(3)
في مفاهيم الفهم المحضة، أو المقولات

يجرِّد المنطق العام المعرفة، كما سبق وقلنا مراراً، من كلِّ محتوى، ويَتوقع أن تُعطى لها تمثُّلاتٌ من مكانٍ آخر، أياً تكن الجهة، لكي يحوِّلها أولاً إلى مفاهيم، الأمر الذي يتمُّ تحليلياً. بالمقابل يجد المنطق الترانسندنتالي أمامه تنوُّعاً من الحساسيات **قبْلياً**، تقدِّمه له الإستيطيقا الترانسندنتالية، لكي تعطي مفاهيم الفهم المحضة

(3) هذا الترقيم إضافة في B.

مادةً، يكون في حالة غيابها خالياً من كلِّ محتوى، وبالتالي فارغاً بشكلٍ كامل. والحال، إن المكان والزمان يحتويان تنوُّعاً من العيان المحض **قبلياً**، إلا أنهما يحسبان من بين شروط قابلية روحنا البشرية، التي بهما فقط تستطيع أن تستقبل تمثُّلات موضوعاتٍ، ومن هنا يكون عليها أن تؤثِّر دائماً في مفهوم هذه الموضوعات أيضاً. لكن تلقائية تفكيرنا تقتضي أن يكون تمَّ تصفُّح هذا المتنوِّع أولاً بطريقةٍ معيَّنة، ثم تمَّ استيعابه والربط [بين أجزائه]، لكي تكوَّن منه معرفة، هذه العملية هي التي أسمِّيها تأليفاً.

وأفهم بـ **التأليف**، بأعمِّ المعاني، فعل إضافة تمثُّلاتٍ مختلفة إلى بعضها البعض واحتواء تنوُّعها في معرفةٍ واحدة. ومثل هذا التأليف هو تأليف **محض** إذا لم يكن المتنوِّع معطى تجريبياً، بل **قبلياً** (مثل ذلك المعطى في المكان والزمان). وقبل كلِّ تحليلٍ لتمثُّلاتنا لا بدَّ من أن تكون هذه معطاةً من قبل، ولا يمكن لأيِّ مفاهيم أن تنشأ تحليلياً، **من حيث مضمونها**. لكنَّ تأليف متنوِّعٍ (سواء كان معطى تجريبياً أو **قبلياً**) يُنتج قبل كلِّ شيء معرفةً، قدْ تكون في بدايتها، بالفعل، فظَّةً وغامضةً، وبالتالي بحاجة إلى تحليل؛ ومع ذلك يبقى التأليف هو وحده ما تُربط به عناصر معرفتنا بالمعنى الصحيح وتوحَّد في محتوى معيَّن؛ فهو إذن أول ما يجب أن نوجه انتباهنا نحوه إذا أردنا أن نحكم على الأصل الأول لمعرفتنا.

والتأليف، بوجه عام، هو، كما سنرى لاحقاً، مجرَّد فعل المخيِّلة، وهي وظيفة عمياء من وظائف النفس، مع أنه لا غنى عنها، ومن دونها لن يكون باستطاعتنا الحصول على أيِّ معرفةٍ أينما كان، لكننا نادراً ما نكون حتى واعين بفعلها. أما الوصول بهذا التأليف إلى **مفاهيم**، فهذه وظيفة تعود إلى الفهم الذي به أولاً نحظى بالمعرفة بالمعنى الصحيح للكلمة.

فالتأليف المحض، مُتَمَثَّلاً بالمعنى العام، يعطي المفهوم المحض للفهم. لكنني أفهم بهذا التأليف ذاك الذي يقوم على أساس الوحدة التأليفية **قبلياً**: هكذا يكون عدُّنا (الأمر الذي يمكن أن يلاحظ أكثر في الأعداد الكبيرة) **تأليفاً وفق مفاهيم** لأنه يتمُّ على أساس وحدة قاعدةٍ مشتركة (قاعدة العقد [Dekadik] على سبيل المثال). وفي ظلِّ هذا المفهوم تصبح أيضاً الوحدة في تأليف المتنوِّع ضروريةً.

وبفعل التحليل تُجلب تمثُّلات مختلفة **تحت** مفهوم (وهذه مهمَّةٌ خاصة بالمنطق العام). أما المنطق الترانسندنتالي فلَّا يعلِّم كيف الوصول إلى مفاهيم، بل إلى **التأليف المحض** للتمثُّلات. **وأوَّل** شيء يجب أن يكون معطىً لنا لكي نستطيع معرفة جميع الموضوعات **قبلياً** هو **متنوِّع** العيان المحض؛ يليه **ثانياً تأليف** هذا المتنوِّع بواسطة المخيِّلة؛ غير أن هذا لا يعطي بعد أيَّ معرفة. ولكي تحصل معرفةٌ بموضوع معيَّن، تأتي في المقام **الثالث** المفاهيم التي تعطي هذا التأليف المحض **وحدةً**، وتقوم المفاهيم فقط في تمثُّل هذه الوحدة التأليفية الضرورية، وهي مؤسَّسة على الفهم.

تلك الوظيفة نفسها التي تعطي الوحدة لمختلف التمثُّلات **في حكم**، تعطي أيضاً وحدةً لمجرَّد تأليف التمثُّلاتِ المختلفة في **عيان**(4)؛ وتسمَّى هذه الوحدة بتعبيرٍ عام المفهوم المحض للفهم. لقد أوجد هذا الفهم نفسه إذن في المفاهيم بواسطة الوحدة التحليلية، الصيغة المنطقية لحكم، وهو يُدخل أيضاً في العيان بعامةٍ محتوىً ترانسندنتالياً في تمثُّلاته بواسطة الوحدة التأليفية للكثرة؛ وهي، لهذا

(4) جاء في طبعة أكاديمية برلين: "(verschiedener Vorstellungen) للتمثُّلات المختلفة".

السبب بالذات، تسمَّى مفاهيم محضة للفهم، التي تستند **قبْلياً** إلى موضوعاتٍ، الأمر الذي لا يستطيع المنطق العام أن ينجزه.

وينشأ بهذه الطريقة قدرٌ من المفاهيم المحضة مستندٌ **قبْلياً** إلى موضوعات العيان بعامةٍ، بنفس قدر ما وُجد في اللوحة السابقة من وظائف منطقية في جميع الأحكام الممكنة؛ فإن الوظائف المذكورة [هناك] قد استنفذت الفهمَ بشكلٍ كامل، وبهذا تمَّ مَسْحُ قدرته بالكامل. وسنسمِّي هذه المفاهيم **مقولاتٍ** احتذاءً **بأرسطو**، لأن مقصدنا هو في الأصل نفس مقصده تماماً، وإن ابتعد عنه في التحقيق.

لوحة المقولات

1 في الكم الوحدة
الكثرة الإجمال

2 في الكيف الإيجاب
السلب التحديد

3 في الإضافة الملازَمة
والدَّوام (substantia et accidens
الجوهر والعَرَض) السببية
والتبعية (العلّة والمعلول)
الاشتراك (التفاعل بين
الفاعل والمفعول به)

4 في الجهة
الإمكان - الامتناع
الوجود - اللاوجود
الضرورة - الجواز العَرَضيَّة

هذه هي إذاً قائمة جميع مفاهيم التأليف المحضة في الأصل، التي يحتويها الفهم **قبْلياً** في ذاته، والتي من أجلها هو أيضاً فهمٌ محضٌ فقط؛ بالنظر إلى أنه يمكنه بواسطتها وحدها فهم شيءٍ ما في مختَلَف العيان، أي أن يفكّر بموضوعٍ له [أي العيان] نفسه. ويُنتج هذا التقسيم بطريقةٍ منظَّمة من مبدأ مشترك، أي من القدرة على الحكم (وهي بالضبط القدرة على التفكير بعينها)، لا بنَظْم كلامٍ حماسيٍّ صادرٍ عن بحثٍ عن مفاهيمم محضة أقيم جزافاً، لا يمكنَ أبداً الحصول على يقينٍ حول اكتمال عددها، بما أنه تمَّ استنتاجها بالاستقراء فقط، دون الأخذ بالاعتبار أنه، بهذه الطريقة، لن يكون بالإمكان رؤية أن هذه المفاهيم بالذات هي، دون غيرها، المفاهيم الحاضرة في الفهم المحض. لقد كان تصميماً خليقاً بعقلٍ نافذٍ مثل عقل **أرسطو** البحث عن هذه المفاهيم الأساسية. ولكنه، في غياب مبدأ (Principium) يتبعه، قام باقتطافها باندفاع كما صادفته، وجمع منها أولاً عشرة، سمَّاها **مقولات** (kategorien) (محمولات(*) (Praedikamente))، ثمَّ ظنَّ فيما بعد أنه وُفِّق أيضاً إلى الكشف عن خمسة منها، أضافها إليها تحت اسم ما بعد المقولات(**) (Postpraedikamente). ومع ذلك بقيت لوحته ناقصةً، فضلاً عن أنه توجد فيها بعض جهات الحساسية المحض (متى (quando)، أين (ubi)، الوضع (situs)، التقدّم (prius)، المعيَّة (simul)) وحالة تجريبية (الحركة أو التغيُّر (motus))، وهي كلها لا تدخل إطلاقاً في

(*) هنا المصطلحان رديفا الدلالة. والفرق بينهما يقع في لغة الاشتقاق، حيث إن الأول مشتقٌ عن اللغة اليونانية، والثاني عن اللغة اللاتينية. ونجد في الترجمات العربية القديمة: قاطيقورياس، مقولات ومحمولات.

(**) وهي عند **أرسطو**: التقابل (Oppositio)، التقدّم (Prius)، المعيّة (Simul)، الحركة أو التغيُّر (Motus)، والملك (Habere). انظر: جميل صليبا، **المعجم الفلسفي** (بيروت: دار الكتاب اللّبناني، 1973)، ص 304.

عداد هذا السجلّ النَّسَبي للفهم؛ أو هي أيضاً من المفاهيم المشتقَّة (الفعل (action)، الانفعال (passio)) المدرجة في عداد المفاهيم الأصلية، والبعض من هذه الأخيرة غير موجودٍ بتاتاً.

وبسبب هذه الأخيرة، يبقى علينا أن نلاحظ أن المقولات، بوصفها **المفاهيم الأصلية** الحقيقية للفهم المحض، لها هي أيضاً **مفاهيمها المشتقّة** وهذه محضة أيضاً، والتي لا يمكن على الإطلاق أن يتمّ تجاهلها في منظومة كاملة للفلسفة الترانسندنتالية؛ ولكن، بما أن الموضوع هنا ليس سوى محاولة نقدية، لذا أستطيع أن أكتفي بمجرَّد ذكرها فقط.

وليُسمح لي بأن أسمّي هذه المفاهيم المحضة، إنما المشتقة، الخاصة بالفهم، المسنَدات إلى موصوف(*) (Praedikabilien) (على عكس المحمولات (Praedikamente) [أي المقولات]). وإذا كنا نملك المفاهيم الأصلية والأولية، عندئذ نستطيع بسهولة أن نضيف المفاهيم المشتقة والثانوية، وأن نرسم شجرة نَسَب الفهم المحض بكاملها. وبما أنني لستُ معنيّاً هنا بكمال المنظومة، بل بكمال المبادئ المؤدية إليها فقط، لذلك أُبقي هذا الإتمام لعملٍ آخر. ولكن بالإمكان الوصول إلى هذا المقصد بدرجةٍ من الكمال لا بأس بها، إذا أخذنا الكتب التعليمية في الأنطولوجيا، ووضعنا، على سبيل المثال، تحت مقولة العلّة المستندات المشتقة، أي القوة، الفعل، الانفعال؛ تحت [مقولة] الاشتراك: الحضور والمقاومة، تحت محمولات الجهة: النشوء، الفناء، التغيُّر... إلخ لأعطتنا المقولات، مع محمولات الجهة (Modi) العائدة إلى الحساسية المحض، أو

(*) هي عند أرسطو: الجنس، النوع، الفصل، الخاصة والعرض. أما عند كَنْتَ فهي مفاهيم مشتقةٌ من مقولات الفهم، منها: النشوء، الفناء، التغيُّر، الفعل، الانفعال وغيرها.

أيضاً المتصلةَ ببعضها البعض، كمِّيةً كبيرة من المفاهيم المشتقة **قبْلياً**، وستكون ملاحظتها وتدوينها بشكل كامل، حيث أمكن، جهداً مفيداً، وليس مضجراً، لكنه هنا جهدٌ يمكن الاستغناء عنه.

لقد أعفيتُ نفسي عمداً من إعطاء تعريفاتٍ لهذه المقولات في هذا البحث، مع أنني في الوقت نفسه أودُّ لو تكون في حوزتي. وسوف أحلِّل هذه المفاهيم فيما يلي بالقدر الكافي لما يتعلَّق بعلم المنهج الذي أعالجه هنا. وفي منظومةٍ للعقل المحض، يمكن أن أُطالَب بحقٍ بهذه [التعريفات]؛ أما هنا فقد تحوِّل فقط الأنظار عن النقطة الرئيسية للبحث، بإثارة الشكوك والاعتراضات، التي يسهل جداً أن توجَّه إلى عمل آخر دون أن تقصي شيئاً من المراد الأساسي. ومع ذلك يتَّضح من القليل الذي سقته حول هذا الموضوع، أنه ليس فقط بالإمكان، بل من السهل أيضاً إنجاز معجمٍ كامل بهذه المفاهيم مع كل الشروحات اللازمة. فالخانات موجودةٌ الآن ولا يبقى سوى ملؤها؛ وإن طوبيقا منهجيةٍ كالحاضرة هنا تجعل من الصعب الوقوع في خطأ إحلال كلِّ مفهوم في موضع لا يعود إليه حقيقةً، ويسهِّل في الوقت نفسه العثور على الموضع الذي لا يزال فارغاً.

§ 11 (*)

تفسح لوحة المقولات المجال لإبداء ملاحظات، قد تكون لها تبعاتٌ جسيمة بخصوص الصورة العلمية التي يمكن أن تأخذها جميع المعرفة العقلية. ذاك أن هذه اللوحة هي بالغة الفائدة في القسم النظري من الفلسفة بل لا غنى عنها لـ تخطيطٍ كاملٍ لـ **كلِّيَّة علم**، من حيث هو مؤسسٌ على مفاهيم **قبْلياً**، فيكون عليها **تقسيمه** رياضياً

(*) هذه الفقرة والفقرة 12 هما بأكملهما إضافة في B.

وفق مبادئ معيَّنة؛ هذا ما اتضح بذاته من واقع أن اللوحة المعنية تحتوي بشكلٍ كاملٍ جميع مفاهيم الفهم الأولية، بل تحتوي حتى صورة منظومتها نفسها في الفهم البشري، **فهي** بالتالي تدلُّ على جميع لحظات علم نظريٍّ مخطَّطٍ له، وحتى على **نظامه**، كما سبق وأعطيتُ مثالاً على ذلك في مكانٍ آخر[5] وها هي بالآن بعض هذه الملاحظات.

الملاحظة الأولى هي: أن هذه اللوحة التي تحتوي أربعة أصناف من مفاهيم الفهم، يمكن أن تقسم بدءاً إلى قسمين، أولهما موجَّه نحو موضوعات العيان (العيان المحض والتجريبي على السواء)، أما الثاني فموجَّه نحو وجود هذه الموضوعات (إما في علاقتها ببعضها البعض أو في علاقتها بالفهم).

وسوف أسمِّي الصنف الأول صنف المقولات **الرياضية** والثاني صنف المقولات **الدينامية**. ليس للصنف الأول، كما هو واضح، أيُّ متضايفات كتلك الموجودة في الصنف الثاني فقط، ولا بدَّ أن يكون لهذا الفرق أساسٌ في طبيعة الفهم.

الملاحظة الثانية: أنه في كلِّ موضع منها [أي اللوحة] يوجد عددٌ متساوٍ من المقولات لكلِّ صنف، أي ثلاث [مقولات]، وهذا بالذات ما يدعو إلى التفكير، لأنه في كلِّ صنف يجب أن يكون كلُّ تقسيم **قبْلياً** بواسطة مفاهيم، انقساماً ثنائياً. ولكن يُضاف إلى ذلك أيضاً أن المقولة الثالثة تنشأ في كلِّ موضع [من اللوحة] عن علاقة الثانية بالأولى في صنفها.

وهكذا، ليس **الإجمال** (الكلية) سوى **الكثرة** منظوراً إليها

---

(5) إشارة إلى كتابه: *Metaphysische Anfangsgrüende der Naturwissenschaft* (1786).

كوحدةٍ، **التحديد** ليس سوى الواقع على أنه مرتبط بالنفي، **الاشتراك** هو **علّيّة** جوهرٍ في تعيينٍ متبادلٍ مع الآخرين، أخيراً، **الضرورة** ليست سوى الوجود الذي يعطى بواسطة الإمكان نفسه. ولكن علينا أن لا نفكِّر بأن المقولة الثالثة هي لهذا السبب مجرد مقولةٍ مشتقة وليست مفهوماً أصلياً للفهم المحض. لأن الربط بين [المقولة] الأولى والثانية من أجل إنتاج المفهوم الثالث، يقتضي فعلاً (Actus) خاصاً بالفهم، ليس متماهياً مع ذلك الذي تمَّ في حالة الأول والثاني. وهكذا، لا يكون مفهوم **عدد** (الذي ينتمي إلى مقولة الإجمال) ممكناً دائماً، حيث يلتقي مفهوما الكثرة والوحدة (مثلاً في تمثل اللانهائي)؛ أو أيضاً، بواقع أنني أربط مفهوم **علّةٍ** ومفهوم **جوهر**، فإنني لن أصل بسبب ذلك إلى فهم **التأثير** في الحال، أي كيف يمكن لجوهرٍ أن يصبح سبباً لشيءٍ ما في جوهرٍ آخر. يتَّضح من هذا أنه لا بدَّ من فعلٍ (Actus) خاصٍ بالفهم، وهكذا أيضاً في الحالات الأخرى.

الملاحظة الثالثة: بصدد مقولةٍ واحدة، هي مقولة **الاشتراك**، الواقعة تحت العنوان الثالث، ليس توافقها مع صورة الحكم الشرطي المنفصل، المقابل لها في لوحة الوظائف المنطقية، هو اللافت للأنظار، كما هي الحال بالنسبة إلى باقي [المقولات].

وللتأكُّد من هذا التوافق يجب ملاحظة أنه يتمُّ في جميع الأحكام الشرطية المنفصلة تمثُّل الفَلَك (مجموع كلِّ ما هو محتوىً فيه [أي الحكم]) ككلٍّ مقسَّم إلى أجزاء (المفاهيم المنساقة تحته)، وأنه، بما أن الواحد لا يمكنَ أن يكون محتوىً تحت الآخر، لذلك يتمُّ التفكير فيها على أنها **معطوفة** على بعضها وليست **منساقة** [تحت بعضها البعض]، بحيث إنها تعيِّن بعضها بعضاً، ليس **باتجاهٍ واحد**، كما في **سلسلةٍ**، بل **بشكلٍ متبادَل**، كما في **مجموعة** (إذا وُضع عضوٌ من التقسيم، استُبعد باقي الأعضاء برمته وبالعكس).

والآن، لنفكّر بربطٍ شبيهٍ بهذا في **كلّية** من **الأشياء**؛ ففي واقع الأمر، حينما لا يكون شيءٌ **تابعاً** كنتيجةٍ لشيء آخر كسبب لوجوده، بل على العكس **معطوفاً** عليه بالتزامن والتبادل كسببٍ من حيث تعيين الآخرين (هكذا مثلاً تتجاذب فيه أعضاؤه بالتبادل وتتنافر أيضاً)؛ هنا يكون لدينا نوع آخر من الرَّبط يختلف كلَّ الاختلاف عن ذاك الذي نجده في مجرّد العلاقة بين السبب والمسبَّب (بين العلَّة والمعلول)، حيث لا تعود النتيجة فتعيِّن بدورها السبب تبادلياً، ومن هنا لا تشكِّل معه كلاً (مثل خالق العالم مع العالم). إن هذه الطريقة عينها التي يتبعها الفهم حينما يتمثَّل فَلَكَ مفهومٍ منقسم إنما يتبعها أيضاً حينما يفكِّر بشيءٍ على أنه قابل للتقسيم؛ ومثلما أن أجزاء التقسيم تستبعد في الحالة الأولى بعضها بعضاً وتبقى مع ذلك مرتبطة فيما بينها داخل فَلَكٍ، كذلك يتمثَّل الفهم أجزاء هذا الشيء كما هي، على أن وجودها (بما هي جواهر) يخصُّ كلاً منها، مع استبعاد الأجزاء الأخرى، وعلى أنها مع ذلك مرتبطةٌ في كلٍّ.

12 §

إلا أنه يوجد في فلسفة القدماء الترانسندنتالية أيضاً فصلٌ يحتوي على مفاهيم محضةٍ للفهم على الرغم من أنها لا تُحسب في عداد المقولات، لكنها مع ذلك يجب أن تصلح، بحسب رأيهم، كمفاهيم عن الموضوعات **قبْلياً**، فهي عندئذ تُكثر عدد المقولات، وهذا غير ممكن. وتورد الجملة ذائعة الصيت لدى السكولاستيكيين هذه المفاهيم بالقول: **كل كائن هو واحد، حقيقي، خير** (quodlibet ens est unum, verum, bonum). وعلى الرغم من أن استعمال هذا المبدأ كان له - إنطلاقاً من حكمنا على النتائج التي أوصل إليها (وهي لم تعطِ إلا قضايا حشو كلام بشكل واضح) - وقعٌ بائس جداً إلى درجة أنه لم يعد يُعنى في أيامنا حتى بعرضه في الميتافيزيقا

فقط، بدافع الاحترام تقريباً؛ ومع ذلك، فإن فكرةً حافظت على وجودها طيلة هذا القدر من الزمن، ومهما بدت إلى هذا الحدّ فارغةً أيضاً، تستحقُّ دائماً أن يُبحث في أصلها، وهي تجيز الافتراض بأن لها أساسها في قاعدةٍ ما للفهم تكون فقط قد تُرجمت بشكلٍ خاطئ، كما يحدث ذلك كثيراً. إن هذه المحمولات الترانسندنتالية المزعومة **للأشياء** ليست سوى مقتضياتٍ منطقيةً ومعايير لكلّ **معرفةٍ بالأشياء** بعامة، وتقع في أساسها مقولات الكمّ، أي **الوحدة، الكثرة والإجمال.** أما هذه المقولات التي كان يجب أن تُؤخذ في حقيقة الأمر بالمعنى الماديّ كخاصيات إمكانية الأشياء نفسها، فقد ذهب القدماء إلى استعمالها فعلاً بالمعنى الصوريّ لا غير كخاصيات المقتضى المنطقي المتعلّق بكلّ معرفة، وقاموا مع ذلك - عن غير تبصُّرٍ - باعتبار معايير الفكر هذه بمثابة خاصيات الأشياء في ذاتها. إن في كلّ معرفةٍ بشيء توجد بالفعل **وحدة** المفهوم التي يمكن أن تسمَّى **وحدةً نوعية،** من حيث لا يُفكَّر تحت هذا المفهوم إلا بوحدة مجموع متنوّع المعارف: شيء مماثل لوحدة الموضوع في قطعة مسرحية، في خطاب وفي حكاية. وتوجد، ثانياً، في كلّ معرفةٍ بشيء **حقيقة** فيما يتعلّق بالنتائج. فكلّما كثرت النتائج الحقيقية لمفهوم معطى، ازداد عدد العلامات المميّزة لواقعيته الموضوعية. وهذا ما يمكن أن يُسمَّى **الكثرة النوعية** للعلامات الخاصة بمفهوم من حيث هو أساس مشترك (وهي ليست مفكَّرةً فيه ككمية). ثالثاً وأخيراً يوجد في كلّ معرفةٍ بشيء **كمالٌ،** قوامه في أن هذه الكثرة إنما ترجع على العكس إلى وحدة المفهوم، وهي تتوافق معه بشكلٍ كامل وليس مع أيّ مفهومٍ آخر، الأمر الذي يمكن أن يُسمَّى **كمالاً نوعياً** (الكلّية). يتّضح من هنا كيف أن هذه المعايير المنطقية لإمكانية المعرفة بعامةٍ هي التي تحوّل هنا مقولات الكميّة الثلاث، التي يجب أن تؤخذ فيها الوحدة دائماً بشكلٍ متشابهٍ في انتاج الكمّ (quantum)، بحيث تسمح

بربط عناصر معرفية، حتى **غير متجانسة**، في وعيٍ بواسطة كيفية معرفةٍ مأخوذةٍ كمبدأ. هكذا يكون المعيار لإمكانية مفهومٍ (وليس لموضوعه) هو التعريف الذي تشكّل فيه **وحدة** المفهوم و**حقيقةُ** كلّ ما قد يُشتقُّ منه مباشرةً، وأخيراً **كمالُ** ما استُنبط منه، كلَّ ما هو مطلوبٌ من أجل تعيين المفهوم بكامله؛ أو أن يكون **المعيار لفرضيَّةٍ** هو أيضاً مؤلَّفٌ بالطريقة نفسها من كمال **مبدأ التفسير** المأخوذ به أو من **وحدته** (دون فَرَضيةٍ مساعدة)، و**حقيقة** النتائج التي لا بدَّ أن تنجم عنه (توافقٌ فيما بينها ومع التجربة)، وأخيراً **كمال** مبدأ التفسير إزاء النتائج التي يجب ألا تُردَّ إلى أي شيء آخر إلا إلى ما تمَّ قبوله في الفَرَضية لا أكثر ولا أقل، والتي يجب أن تُعيد تحليلياً **وبعدياً** ما تمَّ التفكير فيه تأليفياً **وقبْلياً**، بالإضافة إلى أن تتوافق معه. إذاً، اللوحة الترانسندنتالية للمقولات لا تصبح بأيِّ شكلٍ من الأشكال مكتملةً بواسطة مفاهيم الوحدة والحقيقة والكمال، وكأن شيئاً ما كان ينقصها؛ بل بالأحرى، حينما تُنحَّى جانباً تنحيةً تامة علاقة هذه المفاهيم بالموضوعات، عندئذ تعاد طريقة استعمالها إلى حكم القواعد المنطقية العامة التي [تحكم] توافق المعرفة مع نفسها.

الكتاب الثاني

من الأنالوطيقا الترانسندنتالية
في استنباط مفاهيم الفهم المحضة

الفقرة الأولى
13 §[1]
في مبادئ استنباطِ ترانسندنتالي بعامة

حينما يتكلَّم علماء القانون عن حقوقٍ واستباحاتٍ لحقٍّ، فإنهم يميِّزون في قضيةٍ قضائية بين سؤالين: حول ما هو من باب الحقِّ (quid iuris) وما هو من باب الواقع (quid facti)، وبما أنهم يطالبون ببرهانٍ لكلا الطرفين، فهم يسمُّون الأول - الذي يجب عليه أن يثبت الحقَّ، أو ادعاء الحق - **الاستنباط**. أما نحن فإننا نستخدم مجموعةً من المفاهيم التجريبية دون أن يعارضنا أحد، ونظن أننا مخوَّلون بأن ننسب إليها، حتى من دون استنباطٍ، معنى وفحوى نتخيَّلهما، لأن التجربة هي دائماً تحت تصرّفنا لإثبات حقيقتها

(1) هذه الفقرة هي إضافة في (B).

الموضوعية. بيد أنه توجد أيضاً مفاهيم بغير حقٍّ [أن تسمَّى هكذا]، مثل **الحظّ** و**القضاء والقدر**، التي تستفيد فعلاً من تساهل شبه عام وهي شائعة في كلّ صوب، لكنها على الرغم من ذلك تجد نفسها أحياناً خاضعةً للسؤال: من أيّ باب حقٍّ (quid iuris)، إذ يجد المرء عندئذٍ - بسبب استنباطها - أنه قد أُوقع في حيرة لا يستهان بها، بفعل أنه لا يستطيع أن يَتَذَرَّع بأي مبدأٍ قانونيٍّ واضحٍ، يُستمدُّ من التجربة أو من العقل ليصبح به حقُّ استخدامه جليًّاً.

ولكن بين مختلف المفاهيم التي تصنع نسيج المعرفة البشرية الشديدة الاختلاط، يوجد أيضاً منها ما هو معيَّنٌ للاستعمال **قبْلياً** (مستقلاً تمام الاستقلال عن التجربة)، وحقُّ هذه المفاهيم بحاجةٍ دائماً إلى استنباطٍ، وهذا يعود إلى أن البراهين المستمدَّة من التجربة ليست كافيةً لضمان شرعية هذا الاستعمال، إذ لا بد أن يُعرف مع ذلك كيف يمكن لهذه المفاهيم أن تكون على صلة بموضوعاتٍ لا تستمدُّ أصلها أبداً من التجربة. ومن هنا أسمي شرح الكيفية التي يمكن أن تُسند بها هذه المفاهيم **قبْلياً** إلى موضوعات **استنباطها الترانسندنتالي**، وأفرّق بينها وبين الاستنباط **التجريبي** الذي يُظهر الكيفية التي اكتُسب بها مفهومٌ بواسطة التجربة والتفكير فيها، فهو، من هنا، لا يُعنى بالمشروعية، بل بالواقع الذي منه نشأ امتلاكه.

أصبح لدينا الآن نوعان من المفاهيم يختلفان تماماً الواحد عن الآخر، لكنهما مع ذلك يتفقان فيما بينهما في أنهما على صلةٍ بالموضوعات **قبْلياً** بشكلٍ كامل، أي هما مفهوما المكان والزمان بصفتهما صورتي الحساسية، والمقولات بوصفها مفاهيم الفهم. وما محاولةُ استنباطٍ تجريبيٍ لها، سوى جهدٍ غير مجدٍ تماماً، لأن ما يشكّل بالضبط العلامةَ الفارقة لطبيعتها يقوم في أنها على صلةٍ بموضوعاتها من دون أن تستعير شيئاً من التجربة لكي تتمثّلها.

وبالتالي، إذا كان لا بدَّ من استنباط هذه المفاهيم فإنه يجب أن يكون دائماً ترانسندنتالياً.

على أنه بالنسبة إلى هذه المفاهيم، كما وبالنسبة إلى كلِّ معرفة، يمكن المضيُّ قدماً في البحث في التجربة، إن لم يكن عن مبدأ إمكانيتها، فعلى الأقلِّ عن الأسباب السانحة لإنتاجها؛ حيث إن انطباعات الحواس تعطي حينئذ الفرصة الأولى لانفتاح قدرتنا المعرفية بكاملها على المفاهيم وعلى تكوين التجربة؛ إن التجربة تحتوي عنصرين متغايرين جداً هما **مادة** المعرفة الناجمة عن الحواس **وصورة** معيَّنة لتنظيمها صادرة عن المنبع الداخلي المحض للعيان والفكر، اللذين لا يباشران الأداء ولا ينتجان مفاهيم إلا بمناسبة [توفُّر] المادة. وتحقُّقٌ مثل هذا هو أولى مطامع قدرتنا المعرفية الطامعة إلى الارتقاء من إدراكاتٍ مفردة إلى مفاهيم عامة وله من دون شكٍّ منفعته الكبرى؛ وعلينا أن نكون شاكرين للشهير **لوك**(*) أنه كان أول من شقَّ الطريق إليه. إلا أن **استنباط** المفاهيم المحضة **قبلياً** لن يتمَّ أبداً على هذا النحو لأنه لا يقع بتاتاً على هذا الطريق بسبب أن على هذه المفاهيم أن تقدِّم، فيما يخصُّ استعمالها المقبل الذي يجب أن يكون مستقلاً استقلالاً تاماً عن التجربة، شهادة ميلادٍ مختلفةٍ كلِّياً عن شهادة نشوئها من التجارب. وعليه فإنني أسمِّي محاولة الاشتقاق الفيزيولوجية التي لا يمكن أصلاً أن تسمَّى استنباطاً على الإطلاق - كونها تتعلَّق بسؤال حول ما هو من باب الواقع[2] (quaestionem facti)– أسمِّيها توضيحاً لـ **امتلاك** معرفةٍ محض. فواضحٌ إذاً أنه لا يمكن أن يوجد لهذه

(*) جون لوك (John Locke) (1632-1704) فيلسوف إنجليزي، صاحب مذهب المادية الحسية، وعنده أن لا حقيقة للأفكار الفطرية الديكارتية، فالمعرفة تتمُّ بدءاً من تجربة حسية. أهم مؤلفاته: *Essay on the Human Understanding: Letter concerning Toleration.*

(2) في A: quaestio facti.

المفاهيم إلا استنباطٌ ترانسندنتالي وليس بأيِّ شكلٍ من الأشكال استنباطٌ تجريبيٌ، وأن هذا الأخير - بالنسبة إلى المفاهيم المحضة **قبْلياً** - ليس سوى محاولات لا طائل تحتها يمكن أن ينشغل بها فقط ذاك الذي لم يفهم طبيعة هذه المعارف الخاصة جداً.

ولكن الآن، وبعد أن أُقرَّ أن الطريقة الوحيدة لاستنباط معرفةٍ محضٍ **قبْلياً**، إنما هي الطريق الترانسندنتالية، إلا أنه لم يتَّضح من ذلك أن استنباطاً كهذا هو أيضاً لا محالة ضروري. وقد تتبعنا أعلاه مفهومي المكان والزمان، بواسطة استنباطٍ ترانسندنتالي إلى أن وصلنا إلى منبعهما، ووضَّحنا **قبْلياً** صحَّة كلٍّ منهما الموضوعية وحدّدناها. إلا أن الهندسة تسير واثقة الخطى وسط معارف كثيرة **قبْلياً**، من دون أن تجيز لنفسها شهادةً من الفلسفة بسبب المصدر المحض والمشروع لمفهومها الأساسي للمكان. لكن استعمال المفهوم(3) في هذا العلم لا يتَّسع إلا ليطال العالم الحسِّي الخارجي، الذي لعيانه صورةٌ محضٌ هي المكان الذي تجد فيه إذاً كلُّ معرفةٍ هندسيةٍ - كونها تتأسَّس على عيانٍ **قبْلياً** - بداهةً لا توسّط فيها، وحيث يتمُّ إعطاء الموضوعات (في ما يخصّ الصورة) **قبْلياً** في العيان بواسطة المعرفة نفسها. ولكن مع **مفاهيم الفهم المحضة** تبدأ الحاجة التي لا بدَّ منها إلى البحث لا عن الاستنباط الترانسندنتالي الخاص بها نفسها وحسب، بل الخاص بالمكان أيضاً؛ لأنها، كونها لا تأتي على ذكر(*) الموضوعات بواسطة محمولات العيان والحساسية، بل بواسطة الفكر المحض **قبْلياً**، فهي بالتالي تتعلّق على وجه العموم

(3) A: "في استعمال هذا المفهوم".

(*) في طبعة الأكاديمية نجدها بصيغة الجمع؛ وقد أُبقيت بصيغة المفرد هنا - كما في الأصل - على الرغم من غموض المعنى في حال أُرجعت إلى "الاستنباط الترانسندنتالي للمفاهيم"

بالموضوعات من دون أي شرطٍ من شروط الحساسية؛ وهي، بما أنها غير مؤسَّسةٍ على التجربة، فلن يكون باستطاعتها أيضاً أن تدلّ على أي شيءٍ في العيان **قبْلياً**، يمكن أن تؤسِّس عليه تأليفها قبل أي تجربة، ومن هنا، فهي لا تثير الشكوك حول حقيقة صحتها الموضوعية وحول حدود استعمالها فقط، بل إنها في ما عدا ذلك تجعل أيضاً **مفهوم المكان** هذا مبهماً، لأنها تميل إلى استعماله خارج شروط العيان الحسّي - وهذا ما جعل استنباطه الترانسندنتالي المعطى أعلاه ضرورياً. فيجب إذاً على القارئ أن يكون على قناعةٍ بالضرورة المُطلقة لاستنباطٍ ترانسندنتالي كهذا، قبل أن يخطو خطوةً واحدة في ميدان العقل المحض، وإلا لَسَار سير أعمى ووجد نفسه مرغماً، بعد تيهٍ بهذا الاتجاه أو ذاك، على العودة في كافة الأحوال إلى الجهل الذي كان قد انطلق منه. ولكن، يجب عليه أيضاً أن يسبق ويرى الصعوبة التي لا مهربَ منها، كي لا يشكو في ما بعد من الظلمة التي يجد الشيء نفسه مغموراً بها كلّياً، أو يدع عزيمته تثبّط باكراً جداً أمام العوائق التي يجب إزاحتها، لأن المسألة هي: إمّا العدول التام عن كافة المزاعم حول معرفة العقل المحض - وهو الحقل الأشدُّ إثارةً للرغبة، أي الذي يتخطّى حدود كلِّ تجربةٍ ممكنة – وإمّا إنجاز هذا البحث النقدي إنجازاً تاماً.

لقد استطعنا أن نبيّن أعلاه، بجهد يسير، بصدّد الكلام عن مفهومي المكان والزمان، إمكانية فهم كيف يجب عليهما، بصفتهما معارف **قبْلياً**، أن يكونا مع ذلك بالضرورة على علاقةٍ بالموضوعات، وكيف أنهما جعلا هكذا معرفةً تأليفيةً بهذه الموضوعات ممكنةً بمعزلٍ عن كلِّ تجربة. لأنه، كما أن موضوعاً ما لا يمكن أن يظهر لنا إلا بواسطة هاتين الصورتين المحضتين للحساسية، أعني يمكن أن يكون موضوعاً للعيان التجريبي، كذلك المكان والزمان هما عيانان محضان يحتويان **قبْلياً** شرط إمكانية الموضوعات بما هي

ظاهرات، وأن للتأليف [**قبْلياً**] فيهما صحّة موضوعية.

أمّا مقولات الفهم فهي، على العكس، لا تقدّم لنا إطلاقاً الشروط التي بموجبها تكون الموضوعات معطاةً في العيان، ويمكن من ثمَّ أن تظهر لنا بالفعل موضوعاتٌ من دون أن يكون عليها أن تتعلّق بالضرورة بوظائف الفهم، ومن دون أن يحتوي هو أيضاً شروطها **قبْلياً**. ولذلك تظهر هنا صعوبةٌ لم نكن لنصادفها في حقل الحساسية، وهي كيف يجب أن تكون **للشروط الذاتية للتفكير صحّةٌ موضوعيةٌ**، أي كيف توفر لنا شروطاً لإمكانية كلِّ معرفة بالموضوعات؛ لأنه بالفعل يمكن لظواهر أن تكون معطاةً في العيان من دون وظائف الفهم. هنا آخذ مثلاً مفهوم العلّة الذي يعني نوعاً خاصاً من التأليف، حيث يُضاف إلى شيءٍ ما (A) بموجب قاعدة، شيءٌ (B) مختلف عنه تماماً. وليس واضحاً **قبْلياً** أن يُعرف لماذا يجب أن تحتوي الظواهر شيئاً من هذا القبيل (إذ لا يمكن إعطاء براهين عليه من التجارب، لأنه يجب أن يكون بالإمكان إعطاء الصحة الموضوعية لهذا المفهوم **قبْلياً**)؛ ومن هنا فإنه من المشكوك فيه **قبْلياً** ما إذا كان مفهومٌ كهذا ليس عرضةً لأن يكون فارغاً تماماً، وما إذا كان بإمكانه أن يحظى أينما كان بأيِّ موضوع بين الظاهرات. وبالفعل، أن يكون على موضوعات العيان الحسي أن تكون متوافقة مع الشروط الصورية للحساسية الموجودة في الروح البشرية **قبْلياً**، هذا أمر ينتج بوضوح من أنه، لو لم يكن كذلك، لما كانت موضوعاتٍ بالنسبة إلينا؛ أمّا أن يكون عليها، بالإضافة إلى ذلك، أن تكون متوافقةً أيضاً مع الشروط التي يحتاج إليها الفهم من أجل البصيرة(*) التأليفية للفكر، فهذا استنتاجٌ ليس من السهل فهمه. وسبب

(*) في طبعة أكاديمية برلين: "(Einheit) وحدة" وهنا "(Einsicht) بصيرة"

ذلك أنه لا يوجد ما يُنافي حقاً إمكانية وجود ظاهرات تكون ذات طبيعةٍ يجد الفهم أنها لا تتوافق إطلاقاً مع شروط وحدته، وأن يكون كلُّ شيء في حالة بلبلة إلى درجة أنه، مثلاً، لا يتقدم شيء في سلسلة الظاهرات يوفر قاعدةً للتأليف ويتطابق هكذا مع مفهوم العلّة والمعلول، بحيث يضحي هذا المفهوم فارغاً تماماً، لاغياً وخالياً من كلِّ معنى. غير أن الظاهرات تبقى مع ذلك تقدِّم موضوعاتٍ لعياننا، لأن العيان ليس بحاجة إلى وظائف التفكير بأي شكلٍ من الأشكال.

أما إذا فكّرنا بأن نتخلَّص من العناء الذي تكبّدته هذه الأبحاث بالقول إن التجربة تقدِّم باستمرار أمثلةً على انتظام كهذا للظاهرات وتتيح لنا فرصة كافية لفرز مفهوم العلة عنه، وبهذا، عندئذٍ، تُثبت في الوقت نفسه الصحّة الموضوعية لمفهوم كهذا، فلن يُلاحظ عندئذ أن مفهوم العلَّة لا يمكن أن ينشأ بهذه الطريقة، بل لا بدَّ له إمّا أن يكون مؤسَّساً كلّياً **قبْلياً** في الفهم، أو أن يُهْمَل كلّياً كمجرَّد وهم. إن هذا المفهوم يقتضي بالفعل حتماً أن يكون شيء ما (A) من نوعٍ معيَّن بحيث ينتج منه شيء آخر (B) **بالضرورة وبحسب قاعدة كلّيةٍ إطلاقاً**. ولا شكّ في أن الظاهرات توفِّر حالاتٍ يمكن أن تستمدَّ منها قاعدةً يحصل بموجبها شيء ما بشكلٍ مألوف، لكنها لا تسمح أبداً بأن تكون النتيجة **ضرورية**: وبناءً عليه فإن لتأليف العلة والمعلول كرامةً أيضاً لا يمكن التعبير عنها تجريبياً، أعني أن المعلول لا يضاف إلى العلة وحسب، بل إنه يوضع **بواسطتها** هي وينتج **عنها**. ثم إن كلّية القاعدة القاطعة ليست هي أيضاً بدورها أبداً خاصية القواعد التجريبية التي لا تستطيع أن تحصل إلا على كلّيةٍ مقارنة من طريق الاستقراء، وهي تعني إمكانية استخدام موسَّعة. في هذه الحالة يصبح استعمال مفاهيم الفهم المحضة، من جراء ذلك، شيئاً مغايراً تماماً فيما لو أريد لها أن تُعامَل كأنها مجرَّد منتوجاتٍ تجريبية.

§ 14

الانتقال إلى استنباط المقولات الترانسندنتالي[4]

لا يوجد سوى حالتين فقط يمكن أن يتطابق فيهما التمثُّل التأليفي مع موضوعاته، أن يتصلا بالضرورة ببعضهما وكأنهما يتلاقيان؛ [وذلك] إما حينما يجعل التمثُّلُ الموضوعَ ممكناً، أو حينما يجعل الموضوعُ وحده التمثُّل ممكناً. في الحالة الأولى تكون العلاقة تجريبيةً فقط، ولا يكون التمثُّل ممكناً **قبْلياً** على الإطلاق. وهذه هي الحال مع الظاهرة، بالنسبة إلى ما يعود فيها إلى الإحساس. أما في الحالة الثانية، فبما أن التمثُّل بحدِّ ذاته (حيث لا يدور الحديث هنا البتة عن علِّيته[*] [أي العلِّية في الحالة الثانية] بواسطة الإرادة) لا يُنتج موضوعه **من حيث الوجود**، لذلك يجب أن يكون حينئذٍ، على الرغم من ذلك، **معيَّناً قبْلياً** بالنظر إلى الموضوع، إذا لم يكن بإمكاننا **معرفة أيِّ شيء كموضوع** إلا بواسطة التمثُّل وحده. ولكن ثمة شرطان لإمكانية معرفة موضوع: **أولاً**: **العيان** الذي بواسطته هو نفسه يعطى الموضوع، وإن كان كظاهرةٍ فقط؛ **ثانياً**: **المفهوم** الذي بواسطته يُفكَّر بموضوع يكون متطابقاً مع هذا العيان. بيد أنه واضحٌ مما قيل أعلاه [حول الحساسية] أن الشرط الأول، أي ذلك الذي به وحده يمكن أن تُعاين موضوعاتٌ، يجب أن يوجد فعلياً كأساس لها من حيث الصورة في النفس البشرية **قبْلياً**. ولهذا يجب على جميع الظاهرات أن تتطابق بالضرورة مع هذا الشرط الصوري للحساسية،

(4) وضعت طبعة أكاديمية برلين قبل هذا العنوان: "§ 14"

(*) في طبعة الأكاديمية نجد: deren الضمير المؤنث الذي يعود إلى "التمثُّل". أما هنا فنجد: "dessen" الضمير المذكَّر الذي يعود إلى "(das zweite) الحالة الثانية"

لأنها لا يمكن أبداً أن تكون ظاهرات إلا بواسطتها؛ وهذا يعني أن تُعاين وتُعطى تجريبياً. والسؤال الآن هو: ألا تسبق أيضاً **قبْلياً** في النفس البشرية مفاهيم تعتبر شروطاً يتمُّ بموجبها وحدها التفكير بشيء ما كموضوعٍ بعامةٍ، حتى لو لم يُعايَن؛ إذ ستكون بالفعل في هذه الحالة كلُّ معرفةٍ تجريبية بالموضوعات مطابقةً بالضرورة لمثل هذه المفاهيم، لأنه إذا لم يُفترض وجودها، لن يكون بالإمكان اعتبار أيِّ شيء **موضوعاً للتجربة**. أما وأن جميع التجارب إنما تحتوي، علاوةً عن عيان الحواس الذي به يعطى شيء ما، **مفهوم** الموضوع المعطى في العيان أو الذي يظهر فيه، فإن مفاهيم الموضوعات بعامة تقع لذلك كشروطٍ **قبْلياً** في أساس كلِّ معرفةٍ تجريبية. ونتيجةً لذلك، إن الصحة الموضوعية للمقولات، بما هي مفاهيم **قبْلياً**، ستتوقَّف على هذا: إن التجربة (في ما يتعلَّق بصورة التفكير) ليست ممكنةً إلا بواسطتها فقط. والسبب هو أنه، في هذه الحالة، سوف تُطبَّق بالضرورة و**قبْلياً** على موضوعات التجربة، لأنه لا يمكن إطلاقاً إلا بواسطتها أن يُفكَّر بأي موضوع تجربة.

الاستنباط الترانسندنتالي لجميع المفاهيم **قبْلياً** يملك إذاً مبدأ (Principium) يجب على البحث بأكمله أن يوجَّه نحوه. هذا المبدأ هو: يجب تقديم البرهان على أن هذه المفاهيم هي شروطٌ **قبْلياً** لإمكانية التجربة (سواء كان للعيان الذي يوجد فيها أو للتفكير). والمفاهيم التي تصلح لأن تكون أساساً موضوعياً لإمكانية التجربة هي ضروريةٌ لهذا السبب عينه. أمّا استعراض التجربة، حيث تصادف هذه المفاهيم، فهو ليس استنباطاً لها (وإنما توضيح لها)، لأنها في ذلك لن تكون إلا بطريق الصدفة، ومن دون هذه العلاقة الأصلية بالتجربة التي ترد فيها جميع موضوعات المعرفة، سيكون محالاً إمكان فهم علاقة هذه المفاهيم بأيِّ موضوعٍ كان.

كان **لوك** الشهير[5]، وقد افتقر إلى هذه النظرة، ولكونه صادف مفاهيم محضة للفهم في التجربة، واشتقها أيضاً من التجربة، قد تصرف مع ذلك **بصورة غير منطقية**، كمحاولته أن يصل، بمساعدتها، إلى معارف تتجاوز إلى حدٍّ كبير كلَّ حدود التجربة. وقد أدرك **دايفد هيوم**[*] أنه، لكي يستطيع أن يجعل ذلك ممكناً، لا بدَّ من أن يكون لهذه المفاهيم أصلٌ **قَبْلياً**. ولكن، بما أنه لم يكن بإمكانه توضيح كيف يمكن لمفاهيم غير مرتبطةٍ ببعضها البعض في الفهم أن تفكَّر مع ذلك على أنها مرتبطةٌ بموضوعٍ بالضرورة - ولمَّا لم يهتدِ إلى فكرة أن الفهم، هو نفسه، ربما يكون مُحدِثَ التجربة بواسطة هذه المفاهيم التي توجد فيها موضوعاته - لذلك اشتقَّها مرغَماً من التجربة (أعني من ضرورةٍ ذاتية ناجمة عن تَدَاعٍ متكرِّر في التجربة، يُعتبر، عن طريق الخطأ، موضوعياً، أي **العادة**). لكنه اتَّبع بعد طريقاً منسجماً جداً مع نفسه في هذا: أنه أعلن محالاً تجاوزَ حدود التجربة بهذه المفاهيم والمبادئ التي تتسبَّب بها. غير أن

---

(5) هذه الفقرة والفقرتان التاليتان هي في الطبعة B. أمّا في طبعة A فكان النص كالتالي: "ولكن لا يوجد سوى ثلاثة مصادر أصلية (مواهب أو قدرات النفس) تحتوي شروطَ إمكانية كلِّ تجربة، ولا يمكن أن تُستنبَطَ هي نفسها من أي قدرةٍ أخرى للنفس البشرية؛ [هذه بالقدرات] هي: **الحاسَّة، المخيلة والإدراك**، وعليها تتأسس 1) **اللمحة الإجمالية** (synopsris) عن المختَلِف بواسطة الحاسة **قبلياً**؛ 2) **تأليف** (synthesis) هذا المختَلِف بواسطة **المخيلة**؛ أخيراً، 3) **وحدة** هذا التأليف بواسطة الإبصار الأصلي. ولجميع هذه القدرات، إلى جانب الاستعمال التجريبي، [استعمالٌ] ترانسندنتالي أيضاً، فيما يخصُّ فقط الصورة، وهو ممكنٌ **قبلياً**. وقد سبق وعالجنا أعلاه في القسم الأول **ما يتعلّق بالحواس**، أما فيما يتعلَّق بالاثنين الآخرين، فهذا ما سوف نهتمُّ الآن بفهمه.

(*) هيوم دايفد (David Hume) (1711-1776) فيلسوف ومؤرخ اسكتلندي، قرأه كَنت فقال: "لقد أفاقني من سُباتٍ عميق" اشتهر هيوم بمؤلفاته: *Essays: Moral and Political, Enquiry Concerning Human understanding*.

الاشتقاق التجريبي الذي أمعن فيه كلٌّ منهما لا يمكن أن يتوافق مع واقع المعارف العلمية **قبْلياً** التي بحوزتنا، أعني معارف **الرياضيات المحضة** و**علم الطبيعة العام**؛ وهكذا إذن يتمُّ نقضه بواسطة الواقع.

يفتح أول هذين الرجلين الشهيرين الباب على مصراعيه **للحماس المفرط** (Schwaermerei)، لأنه، حالما يجد العقل أن له حقوقاً تخصُّه، فإنه لا يعود يسمح لنفسه بأن يضيَّق عليه بنصائح مهمة تدعوه إلى الاعتدال؛ وبالنسبة إلى الثاني، فقد سلَّم نفسه كلِّياً إلى **الريبية**(*) منذ أن اكتشف - عند ظنه - أن ما يُعتقد أنه **عقلٌ** ليس سوى وهم واسع الانتشار حول قدرتنا على المعرفة -. ونحن الآن على وشكَ القيام بمحاولةٍ لنرى إن لم يكن بالإمكان أن نقود العقل البشريَّ بأمانٍ بين هاتين الصخرتين، أن نعيِّن له حدوداً واضحة، وأن نبقي له مع ذلك كامل حقل نشاطه المتَّفق مع أهدافه مفتوحاً.

لم أعد أريد قبل ذلك سوى تقديم **التوضيح عما هي المقولات.** هي مفاهيم عن موضوعٍ بعامةٍ يُعتبر عيانُه **معيَّناً** بواسطتها بالنسبة إلى إحدى **الوظائف المنطقيَة** لإصدار الحكم. هكذا كانت وظيفة الحكم **الحملي** وظيفة علاقة الحامل بالمحمول؛ مثلاً: جميع الأجسام قابلةٌ للقسمة. لكنه، بالنسبة إلى مجرد الاستعمال المنطقيِّ للفهم، يبقى غير معيَّنٍ إلى أيٍّ من هذين المفهومين الاثنين يُراد أن تعطى وظيفة الحامل وإلى أيٍّ منهما وظيفة المحمول. إذ إنه يمكننا أيضاً أن نقول:

(*) مذهب الشك في كل إمكانية موضوعية لمعرفة الحقيقة، والشك هو مبدأ التفكير. نشأ كردّة فعل على الدوغمائية الميتافيزيقية مع بيرّو (Pyrrhon) (360-270 ق. م.) وامتدَّ إلى الأكاديمية في أثينا وحتى العصور الرومانية. في العصور الوسطى اللاتينية عرف أيضاً صيغة الاحتمالية (Probabilitas) القائلة بأنه لا توجد معرفة أكيدة، بل ثمة آراء أكثر احتمالاً من غيرها. يرتبط هذ المذهب في الفلسفة الحديثة باسم **هيوم**، إلا أن بعض الشرّاح المعاصرين يرون أن هذا الرجل قد دافع عن الحسّ العام أكثر من أنه قال بالريبية.

بعض ما هو قابلٌ للقسمة هو جسم. ولكن عندما يوضع مفهوم الجسم تحت مقولة الجوهر، يكون قد تعيَّن أن عيانه التجريبي في التجربة يجب أن يُنظر إليه دائماً كحاملٍ فقط وليس البتَّة كمجرّد محمول؛ وهكذا بالنسبة إلى سائر المقولات.

القسم الثاني

من استنباط مفاهيم الفهم المحض حول المبادئ قبْلياً لإمكانية التجربة

يجب على مفهومٍ أن يُنْتَجَ من جميع الوجوه **قبْلياً**، وعليه أن يكون على صلةٍ بموضوعٍ، مع أنه هو نفسه لا ينتمي إلى تجربةٍ ممكنةٍ ولا يتألّف من عناصر تجربةٍ ممكنةٍ، هذا متناقضٌ كلّياً ومستحيل. لأنه بالفعل سيكون حينئذٍ من دون محتوى، وذلك بسبب عدم وجود عيانٍ كان سيقابله، بما أن العيانات بعامةٍ، التي بواسطتها يمكن أن تُعطى لنا موضوعات، هي التي تكوِّن الحقل، أو مجمل موضوع التجربة الممكنة بأكمله. إنّ مفهوماً **قبْلياً** ليس على صلةٍ بهذه التجربة سيكون فقط الصورة المنطقية لمفهومٍ، لكنه لن يكون مفهوماً يتمُّ بواسطته التفكير بشيء ما.

هكذا، إن وُجدت مفاهيم محضة **قبْلياً**، فهي بالطبع لن تستطيع أن تحتوي أيَّ شيءٍ تجريبيٍّ، لكنه عليها مع ذلك أن تكون في نفس الوقت شروطاً **قبْلياً** لتجربةٍ ممكنةٍ، باعتبارها الأساس الوحيد لحقيقتها الموضوعية.

ومن ثَمَّ إذا أردنا أن نعرف كيف تكون مفاهيم الفهم المحضة

ممكنةً، علينا أن نبحث عمَّا هي الشروط **قبْلياً** التي تجعل التجربة ممكنةً، والتي تقع في أساسها، حينما يجرَّد كلُّ ما هو تجريبيٌّ في الظواهر. إن مفهوماً محضاً للفهم هو مفهومٌ يعبِّر بصورةٍ عامةٍ ووافيةٍ عن هذا الشرط الصوريِّ والموضوعيِّ للتجربة. ومتى ما امتلكتُ مفاهيم محضةً للفهم، أصبح بالفعل قادراً أيضاً على اختلاف موضوعاتٍ ربما تكون مستحيلةً، أو ربما ممكنةً في ذاتها، لكنها لا يمكن أن تعطى في أيِّ تجربةٍ، لأنه، إما أن هذه المفاهيم هي مترابطة بطريقةٍ قد يسقط معها شيءٌ لكنه ينتمي بالضرورة إلى تجربةٍ ممكنةٍ (مثلاً مفهوم روح)، أو ربما يتمُّ توسيع مفاهيم الفهم المحضة إلى ما وراء ما يمكن أن تطاله التجربة (مفهوم الله). لكنَّ عناصر جميع المعارف **قبْلياً**، حتى تلك المختَلَقَةُ عشوائياً وغير المتناسقة، لا يمكن بالتأكيد أن تكون مستعارةً من التجربة (وإلا لما كانت معارف **قبْلياً**)، ولكن لا بدَّ لها من أن تحتوي دائماً شروطاً محضةً **قبْلياً** لتجربةٍ ممكنةٍ ولموضوع هذه التجربة، وإلا ليس فقط لن يكون بالإمكان التفكير بشيءٍ بواسطتها على الإطلاق، بل لن تستطيع هي نفسها حتى أن تنشأ في الفكر لعدم وجود معطيات.

والآن، إن هذه المفاهيم التي تحتوي **قبْلياً** التفكير المحض الحاضر في كلِّ تجربة، إنما نجدها في المقولات؛ وإنه لاستنباطٌ كافٍ لها وتبريرٌ لصحتها الموضوعية، لو كان باستطاعتنا أن نبرهن أنه لا يمكن أن يُفكَّر بموضوعٍ إلا بواسطتها. ولكن نظراً إلى أنه في تفكيرٍ كهذا، لا بدَّ من أن يُفكَّر بأكثر من القدرة على التفكير، أي الفهم وحده، ولأن هذا الفهم نفسه، الذي هو قدرةٌ على المعرفة، عليها أن تكون على صلة بالأشياء، هو بحاجةٍ بدوره إلى توضيح بخصوص إمكانية هذه الصلة، فنحن إذاً علينا أن نبحث في المصادر الذاتية التي تشكِّل **قبْلياً** الأساس لإمكانية التجربة، آخذين في الاعتبار

لا طبيعة هذا الأساس التجريبية، بل الترانسندنتالية.

لو كان كلُّ تمثُّلٍ فرديٍّ غريباً تماماً عن التمثُّلات الأخرى، وكأنه منعزلٌ ومنفصلٌ عنها، لما كان نَشَأ أبداً شيءٌ كالمعرفة، وهي تكوّن كلّيةً من تمثُّلاتٍ مقارَنَةٍ ومترابطة. فإذا نَسَبْتُ إذاً إلى الحسّ تلخيصاً، لأنه يحتوي مختَلِفاً في العيان الخاص به، فسوف يتطابق دائماً مع هذا التلخيص تأليفٌ، ولن تستطيع **قابليّة التأثر** أن تجعل المعارف ممكنةً إلا بربطها بـ **العفوية**. وليس بإمكان قابلية التأثير أن توفّر إمكانية المعرفة إلا باقترانها مع العفوية، والعفوية بدورها تحمل معها تأليفاً مثلثاً حاضراً بالضرورة في كلّ معرفة: أي عفوية **إدراك** التمثُّلات، بوصفها تعديلاتٍ على النفس البشرية في العيان، عفوية **إعادة إنتاج** هذه التمثلات في المخيّلة، وعفوية **التعرُّف** عليها في مفهوم. هذه التأليفات الثلاثة تقودنا إلى ثلاثة مصادر ذاتيةٍ للمعرفة التي تزوّدنا بإمكانية الفهم نفسه ومن هنا تجعل الفهم ممكناً وبواسطته فهم كلّ تجربةٍ، من حيث هي ناتجٌ تجريبيٌّ للفهم.

تنبيهٌ تمهيديٌّ

ينطوي استنباط المقولات على صعوبات جمّة، ويدفع إلى التعمّق بعيداً في الأسس الأولى لإمكانية معرفتنا بعامةٍ، إلى حدّ أنني، لكي أتفادى الاستفاضة في نظرية كاملةٍ، ولكي لا أفوّت مع ذلك شيئاً في بحثٍ بهذه الضرورة، وجدتُ من الحكمة أن أُعِدَّ القارئ بواسطة الأرقام [الفقرات] الأربعة التالية أكثر من أن ألقّنه إيّاها؛ وفي الفقرة الثالثة الواردة بعد قليل، سوف أبدأ بتقديم شرح عناصر الفهم هذه منهجياً. ولأجل ذلك ينبغي على القارئ، حتى ذلك الحين، ألا يَدَع الإبهام ينفّره، هذا الإبهام الذي لا يمكن تجنُّبه في البداية على طريقٍ لم يسلكه أحدٌ بعد، لكنه سوف يتمّ توضيحه

بشكل كامل - كما آمل - في الفقرة المشار إليها.

1
حول تأليف الإدراك في العيان

أيّاً كان مصدر تمثّلاتنا، أكانت ناتجةً بتأثير الأشياء الخارجية أو بفعل أسبابٍ داخليةٍ، سواءً نشأت **قبْلياً** أو تجريبياً كظاهراتٍ، يبقى أنها تخصُّ، كونها تعديلاتٍ تأتي على الروح البشرية، الحسَّ الداخليَّ، ومن هنا فإن كلَّ معارفنا إنما تخضع في نهاية الأمر حقّاً للشرط الصوري للحسِّ الداخليِّ، أي للزمان، الذي عليها كلُّها بموجبه أن تكون منتظمةً فيه، مترابطةً وعلى علاقة ببعضها البعض. هذه ملاحظةٌ عامةٌ يجب أن توضع بلا ريبٍ في أساس ما يلي.

يحتوي كلُّ عيانٍ في ذاته مختَلِفاً، ومع ذلك لا يمكن أن يُتَمثَّل هذا المختَلِفُ أنه كذلك إن لم يكن باستطاعة الروح البشرية أن تميِّز الزمان في تتالي التأثيرات؛ وفي واقع الأمر، إن كلَّ تمثُّلٍ، كونه **محتوىً في لحظة واحدة**، لا يمكن أن يكون إلا وحدةً مطلَقة. إذاً، لكي تستطيع أن تولد عن هذا المختَلِف وحدة العيان (كما هي الحال في تمثُّل المكان)، لا بدَّ من المرور أولاً عبر المختَلِف، ثمَّ يصار بعد ذلك إلى جمعه؛ هذا هو الفعل الذي أسمِّيه **تأليف الإدراك**، لأنه موجَّهٌ مباشرةً نحو العيان الذي يقدِّم، نعم، مختَلِفاً، ولكن ليس باستطاعته أبداً أن يقدِّمه كما هو، من دون تدخّل تأليف، أي كمحتوى **تمثُّلٍ وحيد**.

ثم على تأليف الفهم هذا أن يُقام أيضاً **قبْلياً**، أعني تجاه التمثُّلات التي ليست تجريبية. لأننا من دونه لن نستطيع الحصول **قبْلياً** لا على تمثُّلات المكان ولا الزمان، بما أن هذه التمثُّلات لا يمكن

أن تُنتج إلا بواسطة تأليف المختَلِف الذي توفّره الحساسية في قابليتها الأصلية للتأثُّر. إذاً نحن نملك تأليفاً محضاً للإدراك.

2
حول تأليف إعادة الإنتاج في المخيّلة

إنّه لمجرّد قانونٍ تجريبيٍّ فقط، هذا الذي تصل بموجبه التمثُّلات التي تتالت غالباً أو ترافقت إلى أن اجتمعت الواحدة بالأخرى وهكذا أصبحت ترابطاً يحصل بموجبه، حتى في حال غياب موضوعه، يحفِّز أن أحد هذه التمثُّلات ينقل الروح البشرية إلى تمثُّلٍ آخر طبقاً لقاعدةٍ ثابتة. لكن قانون إعادة الإنتاج هذا يفترض أن تكون الظاهرات نفسها خاضعةً بالفعل لقاعدةٍ كهذه، وأن يقع في مختَلِف تمثُّلاتها ترافقٌ أو تَتَالٍ خاضعٌ لقواعد معيَّنة؛ وإلا لن تقدِّم أبداً إلى مخيِّلتنا التجريبية أيَّ مهمة تكون ملائمةً لقدرتها لتقوم بها، وبالتالي تبقى مخفيَّةً داخل نفسنا البشرية كقدرةٍ ميتةٍ مجهولةٍ من قِبَلنا. فلو كان الزنْجَفْر تارةً أحمر وطوراً أسود، تارةً خفيفاً وأخرى ثقيلاً، وكان إنسانٌ يتغير تارةً إلى هذا الشكل الحيوانيّ وتارةً إلى شكل حيوانٍ آخر، ولو أن حقلاً تغطّى على مدى نهارٍ طويلٍ تارةً بالثمار وطوراً بالجليد والثلج، لما كانت مخيلّتي التجريبية قادرةً حتى على أن تفكِّر بالزنَجفر الثقيل مع تمثُّل اللون الأحمر؛ ويحدث الشيء نفسه لو أن كلمةً معيَّنةً راحت تُسند تارةً إلى هذا الشيء وتارةً إلى هذا الآخر، أو أيضاً لو أن الشيء نفسه أصبح يسمّى تارةً هكذا وتارةً خلاف ذلك، من دون أن تحكم في الأمر قاعدةٌ معيَّنةٌ تكون الظواهر خاضعةً لها طوعاً، حينئذٍ لن يكون أيُّ تأليفٍ تجريبيٍّ لإعادة الإنتاج ممكناً.

لا بدَّ إذاً من وجود شيءٍ يجعل إعادة إنتاج هذه الظاهرات ممكنةً، وذلك بأن يكون الأساس **قبْلياً** لوحدة تأليفٍ ضروريٍّ لها. وقد نكتشف عاجلاً ما هو إذا أبقينا نصب أعيننا أن الظاهرات ليست الأشياء في ذاتها، بل هي مجرَّد لعبة تمثُّلاتنا التي تتحوَّل في النهاية إلى تعييناتٍ للحسِّ الداخليّ. والآن، إذا استطعنا أن نبيِّن أن حتى أشدَّ عياناتنا خلوصاً **قبْلياً** لا توفِّر أيَّ معرفةٍ، إلا بقدر ما تحتوي من علاقة مختَلِف كهذا، بحيث تجعل تأليفاً كاملاً لإعادة الإنتاج ممكناً، فإنه يبقى علينا أن نكون قد وَّفرنا أيضاً أساساً لتأليف المخيلة هذا قبل كلِّ تجربة، وهكذا يكون تأليف المخيلة هذا مؤسساً قبل كل تجربةٍ على مبادئ **قبْلياً**؛ ويجب أن نأخذ بخصوصه بتأليفٍ ترانسندنتالي محضٍ، يكون هو نفسه في أساس إمكان كلِّ تجربة (من حيث إن هذه الأخيرة تفترض بالضرورة قابلية إعادة إنتاج الظاهرات). والآن، من الواضح أنه لو أردتُ رسم خطٍ بالفكر يصل بين ظهيرة اليوم وظهيرة الغد، أو حتى أن أتمثَّل ببساطة رقماً معيناً، فإنني سأكون مضطراً أولاً إلى أن أمسك بالفكر هذه التمثُّلات المختلفة الواحد تلو الآخر. أمَّا إذا ما تركت قليلاً فقليلاً التمثُّلات السابقة (الأجزاء الأولى من الخط، الأجزاء السابقة من الزمان أو الوحدات المتَمَثَّلة بالتتالي) تفلت من أفكاري، وبالتالي لم أُعد إنتاجها حين المرور بالأجزاء التالية، فلن يكون أبداً بالإمكان إنتاج تمثُّلٍ كاملٍ، ولا أيٍّ من أفكارٍ ذُكرت سابقاً؛ لا بل لن يكون بالإمكان أن تنشأ التمثُّلات الأساسية الأولى والأشدُّ خلوصاً عن المكان والزمان.

إن تأليف الإدراك مرتبطٌ إذاً ترابطاً لا ينفصل مع تأليف إعادة الإنتاج. وبما أن التأليف الأول يشكِّل الأساس الترانسندنتالي لإمكان كلِّ المعارف بعامة (ليس فقط المعارف التجريبية، بل أيضاً المعارف المحضة **قبْلياً**)، فإن تأليف المخيِّلة المعيد للإنتاج إنما ينتمي إلى

الأفعال الترانسندنتالية التي للروح البشرية، ونظراً لذلك سوف نسمِّيها مَلَكة المخيِّلة الترانسندنتالية.

3
حول تأليف التعرُّف في المفهوم

من دون وعي بأن ما نفكِّر فيه الآن هو عين ما فكَّرنا فيه قبل لحظة، تكون إعادة الإنتاج في سلسلة التمثُّلات بلا طائل. لأنه سيوجد في الحالة الحاضرة تمثُّلٌ جديد لا يعود بأيِّ شكلٍ إلى الفعل الذي كان يجب أن ينتج منه شيئاً فشيئاً، ولن يشكِّل مختَلفُ هذا التمثُّل أبداً كُلاًّ، إذ تنقصه الوحدة التي لا يمكن أن يزوِّده بها إلا الوعي. فإذا نسيت، وأنا أعدُّ، أن الوحدات الماثلة أمامي الآن قد جُمعت من قبلي وحدةً وحدة، فإنني لن أعرف ناتج الكمِّية التي حصلت بواسطة الإضافة التدريجية لواحدٍ إلى واحد، وبالتالي لن أعرف أيضاً العدد؛ لأن هذا المفهوم لا يجد قوامه إلا في الوعي بوحدة التأليف هذه.

وقد يكون مصطلح المفهوم هو الذي قادنا بنفسه إلى إبداء هذه الملاحظة. لأن **هذا** الوعي **الواحد** هو الذي يجمع في تمثُّلٍ المختَلِف الذي تمَّت معاينته تدريجياً ومن ثمَّ إعادة إنتاجه أيضاً. إلا أن هذا الوعي قد يكون في كثيرٍ من الأحوال غامضاً فقط، إلى درجة أننا نربطه مباشرةً بإنتاج التمثُّل في النتيجة فقط بعد ذلك، وليس أثناء الفعل نفسه؛ ولكن، بغضِّ النظر عن هذه الفروق، يجب أن يكون الوعي حاضراً دائماً، حتى ولو أعوزه الوضوح البارز، ومن دونه تكون المفاهيم، ومعها معرفة الموضوعات، مستحيلةً تماماً.

وهنا، إنه لضروري حقاً أن يتمَّ توضيح ما الذي نعنيه حقيقةً بعبارة موضوعٍ للتمثُّلات. سبق وقلنا أعلاه: إن الظاهرات نفسها

ليست سوى تمثُّلاتٍ حسِّيةٍ، يجب أن يتمَّ اعتبارها، هي في نفسها، كما هي عليه بالضبط وليس كموضوعات (خارج القدرة على التمثُّل). ما الذي يُفهم إذاً بالكلام عن موضوعٍ مناسب للمعرفة، وبالتالي متميِّزٍ عنها أيضاً؟ يسهل فهم أن هذا الموضوع يجب ألا يفكَّر إلا كشيءٍ = X بعامة، بما أننا، خارج معرفتنا، ليس لدينا شيء يمكننا أن نضعه مقابل هذه المعرفة على أنه مناسبٌ لها.

لكننا نجد أن فكرتنا عن العلاقة بين كلِّ معرفةٍ وموضوعها تحمل معها شيئاً من الضرورة؛ وفي الواقع يُنظر إلى الموضوع على أنه ذاك الشيء الذي هناك، قبالتنا، الذي يمنع أن تكون معارفنا معيَّنةً بفعل صدفةٍ وبطريقةٍ عشوائية، بل **قبلياً** وبطريقةٍ معيَّنة؛ بسبب أنه عليها أن تُحمل على موضوعٍ في نفس الوقت الذي يجب عليها فيه بالضرورة أن تتوافق في ما بينها بالنسبة إليه، أي يجب أن تكون لديها هذه الوحدة التي تشكل مفهوم موضوع.

ولكن، بما أنه ليس لدينا ما نتعامل معه سوى مختَلِف تمثُّلاتنا وبما أن الـ X الذي يقابلها (الموضوع)، بسبب أنه شيءٌ مختلفٌ عن تمثُّلاتنا، هو فعلاً ليس أيَّ شيء بالنسبة إلينا، فمن الواضح أن تلك الوحدة التي يتطلّبها الموضوع بالضرورة لا يمكن أن تكون إلا وحدة الوعي الصورية في تأليف مختَلِف التمثُّلات. ومع ذلك نحن نقول: إننا نعرف الموضوع حينما نكون قد أحدثنا وحدةً تأليفية في مختَلِف التمثُّلات. لكن هذا يكون مستحيلاً إذا لم يكن بالإمكان إحداث العيان وفق قاعدةٍ، بواسطة وظيفة تأليفٍ كهذه، تجعل إعادة إنتاج المختَلِف ضروريةً **قبلياً**، وتجعل مفهوماً يتوحَّد فيه هذا المختَلِف ممكناً **قبلياً**. هكذا [مثلاً] نحن نفكِّر مثلَّثاً كموضوعٍ حينما نكون واعين جمعَ ثلاثة خطوطٍ مستقيمةٍ وفق قاعدةٍ يمكنُ أن يتمَّ دائماً على أساسها تمثُّل عيانٍ كهذا، بيد أن **وحدة القاعدة** هذه هي التي

تعيِّن كلَّ مختِلفٍ وتُخضعه لشروطٍ تجعل وحدة الإبصار ممكنةً، ومفهوم هذه الوحدة هو تمثُّل الموضوع X الذي أفكرُه بواسطة محمولات المثلَّث المذكورة.

كلُّ معرفةٍ تستوجب مفهوماً، حتى ولو كان ناقصاً أو غامضاً كما يحلو له؛ لكنه، بسبب صورته، هو دائماً شيء عام ويقوم بدور القاعدة. هكذا يقوم مفهوم الجسم، على أساس وحدة المختَلِف المفكَّر فيه بواسطتها، بدور قاعدةٍ لمعرفتنا بالظاهرات الخارجية، لكنه لا يمكن أن يقوم بدور قاعدةٍ للعيانات إلا بسبب أنه يمثِّل، حينما يُقدَّم مع الظاهرات، الإعادة الضرورية لإنتاج مختَلِف الظاهرات، ويمثِّل بالتالي الوحدة التأليفية في وعي الظاهرات. هكذا يجعل مفهومُ الجسم تمثلات الامتداد ومعه المناعة ضدَّ الاختراق، الهيئة... إلخ. ضروريةً حينما ندرك شيئاً خارجاً عنّا.

يوجد دائماً في أساس كل ضرورةٍ شرطٌ ترانسندنتالي. وبالتالي لا بدَّ من أن يوجد مبدأ ترانسندنتالي لوحدة الوعي في تأليف مختَلِف جميع عياناتنا، ومن ثمَّ حتى لمفاهيم الموضوعات بعامةٍ، وأخيراً، أيضاً لوحدة جميع موضوعات التجربة. ومن دون أساس كهذا سيكون مستحيلاً علينا أن نفكِّر بأن لعياناتنا أيُّ موضوع؛ لأن هذا الموضوع ليس سوى هذا الشيء الذي يعبِّر المفهوم في حدوده عن ضرورة تأليفٍ كهذه.

هذا الشرط الأصليُّ والترانسندنتالي ليس هو إذاً إلا **الإبصار الترانسندنتالي**. ووعينا بأنفسنا، على أساس تعيينات حالتنا في الإدراك الحسّي، ليس إلا وعياً تجريبياً، قابلاً دائماً للتقلُّب؛ وهو، في هذا التدفُّق من الظاهرات الداخلية لا يستطيع أن يعطي ذاتاً راسخةً أو دائمةً، تسمَّى عادةً **الحسَّ الداخلي** أو **الإبصار التجريبي**. ولا يمكن أن يُفكَّر، بواسطة معطياتٍ تجريبية، ما يجب أن يتمَّ تمثُّله **بالضرورة**

على أنه متماهٍ عَدَدياً. إن فرضاً ترانسندنتالياً من هذا النوع، ينبغي أن يكون صحيحاً، إنما يقتضي وجود شرطٍ يتقدَّم على كلِّ تجربةٍ، ويجعلها حتى ممكنة.

إذاً، لا يمكن أن تكون لدينا معارف ولا يمكن أن يكون ثمة ربطٌ أو وحدةٌ لهذه المعارف في ما بينها من دون وحدة الوعي هذه التي تتقدَّم على كلِّ معطى العيانات والتي بالنسبة إليها فقط يصبح كلُّ تمثُّلٍ للموضوعات ممكناً. هذا الوعي المحض، غير القابل للتقلُّب أريد أن أسمِّيه إذاً **الإبصار الترانسندنتالي**. أما أنه يستحقُّ هذا الاسم، فهذا ما يتَّضح من أنه حتى الوحدة الموضوعية الأكثر نقاءً، أعني وحدة المفاهيم **قبْلياً** (المكان والزمان) ليست ممكنةً إلا على أساس أنها متعلِّقةٌ بالإبصار الترانسندنتالي. فالوحدة العَدَدية لهذا الإبصار توجد إذاً **قبْلياً** في أساس كلِّ المفاهيم، مثلما أن المختَلِف في المكان والزمان هو **قبْلياً** في أساس عيانات الحساسية.

لكنّ وحدة الإبصار الترانسندنتالية هذه بالذات هي التي من بين جميع الظاهرات الممكنة القابلة لأن تكون مجتمعةً مع بعضها في تجربةٍ واحدةٍ، تنتج ترابطاً بين سائر التمثُّلات بموجب قوانين. ذاك أن وحدة الوعي هذه ستكون مستحيلةً في حال لم تستطع الروح البشرية أن تعي، في معرفة المختَلِف، هوية الوظيفة التي تُربط بها وحدته تأليفياً في معرفة. إن الوعي الأصيل والضروري بهوية ذاته هو إذاً في الوقت نفسه الوعي بوحدةٍ ليست أقلَّ ضرورةً من وحدة تأليف جميع الظاهرات على أساس مفاهيم، أي قواعد، هي لا تجعل الظاهرات قابلةً لإعادة الإنتاج فقط، بل هي، بهذه الطريقة، تعيِّن أيضاً موضوعاً لعيانها، أو مفهوم شيء يجب أن ترتبط فيه الظاهرات بالضرورة: فبالفعل، لا يمكن للروح البشرية أن تفكِّر وأكثر من ذلك **قبْلياً** بهويةٍ لذاتها داخل مختَلِف تمثُّلاتها، إذا لم تكن قد وضعت

نصب عينيها هويّة فعلها الخاصّ بها الذي يُخضِعُ أيَّ تأليف إبصار (هو تجريبي) إلى وحدةٍ ترانسندنتاليةٍ، جاعلاً هكذا الترابط بين التمثُّلات ممكناً بموجب قواعد **قبْلياً**. لقد أصبحنا الآن في وضع نستطيع فيه أن نعيِّن بدقة أكثر أيضاً مفاهيمنا عن **موضوع** بعامة. إنّ كلَّ التمثُّلات، بوصفها تمثُّلاتٍ، لها موضوعها، ويمكنها أن تكون بدورها موضوعاتٍ لتمثُّلاتٍ أخرى. الظاهرات هي الموضوعات الوحيدة التي يمكن أن تكون معطاةً لنا بطريقةٍ مباشرةٍ، وما يتعلّق فيها بموضوعٍ بشكلٍ مباشرٍ يسمَّى عياناً. لكنَّ هذه الظاهرات ليست إذاً أشياء في ذاتها، إنها هي نفسها تمثُّلاتٌ فقط، لها بدورها موضوعها، موضوعٌ لم يعد لذلك بالإمكان أن يُعاين، والذي نستطيع لهذا السبب أن نسمِّيه الموضوع غيرَ التجريبيِّ، أي الموضوع الترانسندنتالي = X.

إنّ المفهوم المحض لهذا الموضوع الترانسندنتالي (الذي يبقى فعلاً دائماً هو بعينه في كلِّ معارفنا، أي X =) هو وحده القادر على أن يحقِّق لجميع مفاهيمنا التجريبية بعامةٍ علاقةً بموضوع، أي حقيقةً موضوعيَّة. غير أن هذا المفهوم لا يمكنه أن يحتوي أيَّ عيانٍ معيَّنٍ على الاطلاق، ولن يتضمَّن بالتالي إلا تلك الوحدة التي يجب أن توجد في مختَلِف المعرفة، من حيث إن هذا المختَلِف هو على علاقةٍ بموضوع. لكنّ هذه العلاقة ليست سوى وحدة الوعي وبالتالي أيضاً الوحدة الضرورية للمختَلِف بواسطة وظيفةٍ مشتركةٍ للروح البشرية تعمل على ربط المختَلِف في تمثُّلٍ واحد. وبما أنه يجب أن يُنظر إلى هذه الوحدة على أنها ضروريةٌ **قبْلياً** (وإلا لكانت المعرفة لهذا السبب من دون موضوع)، فالعلاقة بموضوع ترانسندنتالي، أي الحقيقة الموضوعية لمعرفتنا التجريبية ستجد أساسها في القانون الترانسندنتالي، الذي يقول: إن جميع الظاهرات، إذا كان لا بدَّ من

A 109, 110

أن تكون الموضوعاتُ معطاةً لنا بواسطتها، يجب أن تكون خاضعةً لقواعد **قبْلياً** للوحدة التأليفية للظاهرات، كون قواعد كهذه هي الطريقة الوحيدة لوصل الظاهرات ببعضها البعض في عيانٍ تجريبيّ. وهذا يعني أنه على الظاهرات أن تكون خاضعةً في التجربة لشروط وحدة الإبصار الضرورية وعليها أن تكون خاضعةً على السواء في العيان المحض للشرطين الصوريين: المكان والزمان. وبالفعل، لا يمكن أن تكون أيُّ معرفةٍ ممكنةً إلا بواسطة هذه الشروط السالفة الذكر.

4
توضيحٌ أوَّليٌّ لإمكانية المقولات كمعارف قبْلياً

ثمة تجربةٌ **واحدةٌ** يتمُّ فيها تمثُّل كلِّ الإدراكات الحسّية على أنها في ترابطٍ منبثٍّ في جميع الجهات ومطابقٍ للقوانين، كما أن ثمَّة زماناً واحداً ومكاناً واحداً تقع فيهما جميع أشكال الظاهرة وكلُّ علاقةٍ للوجود وعدم الوجود، وحينما نتكلم عن تجارب مختلفةٍ، فإن ما نتكلَّم عنه إنما يؤلِّف قدراً من الظاهرات بفعل ظاهراتٍ تنتمي إلى تجربةٍ عامَّةٍ واحدة. بعينها. لأن صورة التجربة بالضبط هي التي تكوِّن وحدة الإدراكات المنبثَّة في جميع الجهات والتأليفية، وهي ليست سوى وحدة الظاهرات التأليفية على أساس مفاهيم.

إن وحدة التأليف، لو كانت وفق مجرَّد مفاهيم تجريبيةٍ، لكانت عَرَضيةً من جميع الوجوه، ولو لم يكن للمفاهيم التجريبية أساسٌ ترانسندنتالي للوحدة، لكان من الممكن أن تملأ نَفْسَنا غمْرةٌ من الظاهرات، ولكن من دون أن يكون بالإمكان أن تنجم عنها تجربةٌ على الإطلاق. ولكن في هذه الحالة سيصبح من المحال أيضاً كلُّ

علاقةٍ للمعرفة بموضوعاتٍ، إذ سينقصها الربط بموجب قوانين شاملةٍ وضرورية؛ وبالتالي، ستكون بالتأكيد عياناً خالياً من كلِّ فكرةٍ، ولكنها لن تكون أبداً معرفةً، أي، بالنسبة إلينا، كأنها لا شيء.

إن الشروط **قَبْلياً** لتجربةٍ ممكنةٍ بعامةٍ هي في الوقت نفسه شروطٌ لإمكانية موضوعات التجربة. والآن أزعم مؤكِّداً أن **المقولات** المذكورة قبل قليل ليست سوى **شروط التفكير في تجربةٍ ممكنةٍ**، مثلما أن **المكان والزمان** يحتويان **شروط العيان** لهذه التجربة نفسها. ينتج من ذلك أن المقولات أيضاً هي مفاهيم أساسيةٌ للتفكير بموضوعات بعامةٍ على أنها مطابقةٌ للظاهرات، ومن ثمَّ فللمقولات صحَّةٌ موضوعية **قَبْلياً**. وهذا في الحقيقة ما كنا نريد أن نعرفه.

لكن إمكانية، بل ضرورة هذه المقولات تقوم في حقيقة الأمر على العلاقة التي للحساسية بأكملها، ومعها أيضاً لكلِّ ظاهرةٍ ممكنةٍ، بالإبصار الأصيل، الذي يجب أن يكون فيه كلُّ شيءٍ متوافقاً بالضرورة مع شروط وحدة وعي الذات المنبثّة في جميع الجهات، أي أن يكون خاضعاً لوظائف التأليف الشاملة، أعني التأليف على أساس مفاهيم، كونه السبيل الوحيد الذي يستطيع الإبصار أن يحصل بواسطته **قَبْلياً** على هويته المنبثّة في جميع الجهات والضرورية. هكذا [مثلاً] إن مفهوم سببٍ ليس سوى تأليفٍ (لما يتتابع في سلسلة الزمان، مع ظاهراتٍ أخرى) **على أساس مفاهيم**، وفي غياب وحدةٍ كهذه، لها قواعدها **قَبْلياً**، وتجعل الظاهرات خاضعةً لها، لن توجد ثمة وحدةٌ منبثّةٌ في جميع الجهات، شاملةٌ، وبالتالي ضروريةٌ، للوعي في مختَلِف الإدراكات الحسِّية. ولكن، في هذه الحالة، لن تكون مثل هذه الظاهرات حتى منتميةً إلى تجربةٍ، فتكون بالتالي خاليةً من كلِّ موضوعٍ، ولن تكون إلا مجرَّد لعبةٍ عمياء للتمثُّلات، أي أقلَّ من حلم.

إن كلَّ محاولة اشتقاق مفاهيم الفهم المحضة تلك من التجربة، ومحاولة نسبة أصلٍ تجريبيٍّ بالكلّية إليها هي إذاً محاولة باطلة تماماً وغير مجدية. ولستُ بحاجةٍ إلى أن أذكّر، مثلاً، بأن مفهوم السبب يتطلّب صفة الضرورة، التي لا يمكن لأيّ تجربة أن توفرّها له؛ فالتجربة تعلّمنا بالفعل أن ظاهرةً يعقبها عادةً شيء آخر، لكنها لا تعلّمنا أنه يجب أن يعقبها بالضرورة، ولا تعلّمنا أن ظاهرةً، بفعل كونها شرطاً، فهي تخوّلنا حقّاً أن نستدلَّ **قبْلياً** وبشموليةٍ كاملة على نتيجة. لكن تلك القاعدة التجريبية، قاعدة **التداعي**، التي يجب مع ذلك القبول بها منبثّةً في جميع الجهات حينما يقال، إن كلَّ شيءٍ، في سلسة الأحداث يخضع لقواعد، إلى درجة أنه لا يحدث شيءٌ على الاطلاق لم يكن مسبوقاً بشيءٍ يحدث دائماً في أعقابه؛ هذا، بوصفه قانوناً للطبيعة، إلى ماذا يستند؟ – هنا سؤالي – وكيف يكون هذا التداعي نفسه ممكناً؟ إن أساس إمكانية تداعي المختَلِف، من حيث هو[1] موجود في الشيء، يسمَّى **أُلفة** المختَلِف. فأنا أسأل إذاً: كيف تقترحون على أنفسكم شرح أُلفة الظاهرات المنبثّة في جميع الجهات (التي تخضع بسببها لقوانين ثابتة **ويجب** أن تُعدّ منها)؟

إنه لسهلٌ جداً شرح الأمر بحسب مبادئي. فكلُّ الظاهرات الممكنة تخصُّ، بوصفها تمثُّلاتٍ، وعي الذات الممكن بأكمله. غير أن الهوِّية العَدَديَّة تلازم وعي الذات هذا، بوفه تمثُّلاً ترانسندنتالياً، وهي يقينيةٌ **قبْلياً**، لأنه لا شيء يمكن أن يصبح معرفةً ما لم يكن بواسطة هذا الإبصار الأصيل. ولكن، بما أن هذه الهوية يجب أن تتدخّل في تأليف كلِّ مختَلِف الظاهرات، إذا كان عليها أن تصبح

(1) في طبعة أكاديمية برلين توجد: "er هو فيعود الضمير إلى "Grund أساس أما في الأصل فهو "es هو ويعود إلى "das Mannigfaltige المختَلِف"

معرفةً تجريبيةً، فالظاهرات هي إذاً خاضعةٌ لشروطٍ **قبْلياً**، يجب على تأليفها (تأليف الإدراك) أن يعمل بمقتضى هذه الشروط بشكلٍ كامل. على أنَّ تمثل شرطٍ يمكن أن يتمَّ أساسه وضع مختَلِفٍ معيَّن (وبالتالي بشكلٍ متماثل)، إنما يسمَّى **قاعدةً**، في حين أنه يسمّى **قانوناً**، حينما **يجب** أن يوضع على هذا الشكل. إذاً، كلُّ الظاهرات تثبت في ترابطٍ منبثٍ في جميع الاتجاهات بموجب قوانين ضرورية وبالتالي في **أُلفةٍ ترانسندنتاليةٍ**، ليست **الأُلفة التجريبية** سوى نتيجة منها.

إنَّ على الطبيعة أن تنتظم وفق مبدأ إبصارنا الذاتيّ، وأن يكون عليها حتى أن تكون رهناً بهذا الإبصار في ما يتعلّق بتوافقها مع القوانين، هذا أمرٌ يبدو بالفعل في غاية الغرابة واللامعقولية. ولكن، إذا أمعنَّا النظر في أن هذه الطبيعة في ذاتها ليست سوى مجموعة ظاهرات، وبالتالي ليست شيئاً في ذاته، بل هي مجرد جملةٍ من تمثُّلات الروح البشرية، فلن يأخذنا العجب من أن نراها فقط في المَلَكة الأصلية لكلِّ معرفةٍ لنا، أعني الإبصار الترانسندنتالي، في تلك الوحدة التي بسببها هي وحدها، يمكن أن تسمَّى موضوع كلِّ تجربةٍ ممكنة، أي طبيعة؛ ولن يأخذنا العجب كذلك من أننا، لهذا السبب نفسه، نستطيع أن نعرف هذه الوحدة **قبْلياً**، وأنها بالتالي ضرورية، الأمر الذي علينا أن نعدل عنه لو كانت [الطبيعة] معطاةً **في ذاتها**، بصرف النظر عن المصادر الأولى لتفكيرنا. لأنني في تلك الحالة لستُ أدري من أين لي أن أستمدَّ المبادئ التأليفية لمثل هذه الوحدة الشاملة للطبيعة. لأنه سيكون علينا عندئذ أن نستمدَّها من موضوعات نفس الطبيعة. ولكن، بما أن هذا لا يمكن أن يحدث إلا تجريبياً، إذاً، لن يكون بالإمكان أن تستمدَّ منه إلا وحدةٌ عرضيةٌ، تكون بالتالي بعيدةً كلَّ البعد عن أن تصل إلى ذاك الترابط الضروريّ الذي نعنيه حينما نتكلَّم عن طبيعة.

الفقرة الثالثة

من استنباط مفاهيم الفهم المحضة حول علاقة الفهم بالموضوعات بعامةٍ وحول إمكانية معرفتها قبْلياً

ما قمنا بعرضه كلاً على حدة وبمفرده في الفقرة السابقة، سنقدِّمه الآن بطريقة موحَّدةٍ وعلى علاقةٍ ببعضه البعض. لدينا ثلاثة مصادر ذاتية للمعرفة تقوم عليها إمكانية تجربةٍ بعامةٍ، بالإضافة إلى معرفة موضوعاتها: **الحواسّ والمخيِّلة والإبصار**؛ ويمكن لكلٍّ من هذه المصادر أن يؤخذ على أنه تجريبيٌّ، أي في تطبيقه على ظاهراتٍ معطاة؛ لكنها كلُّها أيضاً عناصر أو أسسٌ **قبْلياً** تجعل حتى هذا الاستعمال التجريبيَّ ممكناً. يمثِّل الحسُّ الظاهرات بطريقةٍ تجريبيةٍ **في الإدراك الحسِّي**، وتمثِّلها **المخيِّلة** في التداعي (وإعادة الإنتاج)، ويمثِّلها **الإبصار في الوعي التجريبي** لهوية هذه التمثُّلات المعيدة للإنتاج مع الظاهرات التي كانت معطاةً بها، ومن هنا في **التعرُّف**.

ولكن، يقع **قبْلياً** في أساس كلِّ إدراكٍ حسِّي العيان المحض (وبالنسبة إليه كتمثُّل، صورة العيان الداخلي، الزمان)؛ وفي أساس التداعي **قبْلياً** يقع تأليف المخيِّلة المحض؛ ويقع **[قبْلياً]** في أساس الوعي التجريبي الإبصار المحض، أي التماهي مع ذاته المنبثُّ في جميع الاتجاهات في كلِّ تمثُّلٍ ممكن.

والآن، إذا أردنا أن نتتبع الأساس الداخلي لترابط التمثُّلات هذا حتى النقطة التي عليها كلُّها أن تتجه نحوها لكي نحصل هناك، وهناك فقط، على وحدة المعرفة بهدف تجربةٍ ممكنةٍ، علينا أن نبدأ من الإبصار المحض. كلُّ العيانات لا تشكِّل شيئاً بالنسبة إلينا وهي

لا تعنينا بشيء على الإطلاق، ما لم يكن بالإمكان ربطها بالوعي، سواءً مباشرةً أو بطريقةٍ غير مباشرةٍ، ولا تكون المعرفة ممكنةً إلا بواسطة الوعي. نحن واعون **قبْلياً** بالهوية المنبثَّة في جميع الاتجاهات، واعون بأنفسنا تجاه كلِّ التمثُّلات التي يمكن في أيِّ وقتٍ أن تدخل في معرفتنا، كون هذه الهوية تفي بالشرط الضروري لإمكانية كلِّ تمثُّلٍ (لأن هذه لا تمثِّل مع ذلك شيئاً فيَّ، إلاَّ لأنها تنتمي مع كل شيءٍ آخر، إلى وعيٍ واحدٍ، ولهذا السبب يجب على الأقلِّ أن تكون قابلةً لأن تكون مرتبطةً فيه). هذا المبدأ صحيحٌ **قبْلياً**، ويمكن أن يُسمَّى **المبدأ الترانسندنتالي لوحدة** كلِّ مختَلِف تمثُّلاتنا (ومن هنا أيضاً [وحدة المختلف] الموجود في العيان)، والحال إن وحدة المختَلِف في ذاتٍ تأليفيةٍ، إذاً، فالإبصار المحض يمدُّ وحدة المختَلِف التأليفية بمبدأ في كلِّ عيانٍ ممكن[(2)].

لكن هذه الوحدة التأليفية تفترض تأليفاً أو تتضمَّنه؛ وإذا كان لا

---

(2) يجب أن تعطى هذه القضية ذات الأهمية الكبيرة كلَّ الاهتمام. كلُّ التمثُّلات لها علاقةٌ ضروريةٌ بوعيٍ تجريبيٍّ ممكنٍ؛ لأنه، لو لم يكن لها ذلك، وكان مستحيلاً بالكامل أن يتمَّ الوعي بها، لَعَنَى ذلك أنها ليست موجودةً إطلاقاً. لكنَّ كلَّ وعيٍ تجريبي له علاقةٌ ضروريةٌ بوعيٍ ترانسندنتالي (سابقٍ على كلِّ تجربةٍ خاصة)، أي بوعيي بذاتي بوصفه الإبصار الأصيل. فمن الضروري إذاً بشكلٍ مطلق أن ينتمي كلُّ وعيٍ في معرفتي إلى وعيٍ واحدٍ (وعيي بذاتي). إذاً، توجد هنا وحدةٌ تأليفية للمختَلِف (للوعي) تتمُّ معرفتها **قبلياً**، وهكذا بالضبط يعطي **قبلياً** الأساس للقضايا التأليفية التي تخصُّ التفكير المحض، مثلما يعطي المكان والزمان الأساس للقضايا التي تخصُّ صورة مجرَّد العيان. فالقضية التأليفية القائلة: يجب على مختَلِف **الوعي التجريبي** أن يكون مرتبطاً بوعيٍ بالذات متَّحدٍ، هي المبدأ التأليفي الأول على الإطلاق لتفكيرنا بعامة. ولكن يجب ألا يغيب عنا أن مجرَّد التمثُّل **أنا**، بعلاقته مع كلِّ التمثُّلات الأخرى (وهو الذي يجعل وحدتها الجماعية ممكنةً) إنما هو الوعي الترانسندنتالي، ولا يهمُّ الآن أن يكون هذا التمثُّل واضحاً (وعيٌ تجريبي) أو غامضاً، كما لا يهمُّ حتى ما هي حقيقته، بل [ما يهمُّ] هو أن تقوم إمكانية الصورة المنطقية لكلِّ معرفة بالضرورة على العلاقة بهذا الإبصار **كَمَلَكة**.

بدَّ من أن تكون الأولى ضروريةً **قبْلياً**، فإن على الثانية أن تكون هي أيضاً تأليفاً **قبْلياً**، إذاً، تتعلق وحدة الإبصار الترانسندنتالية بتأليف المخيِّلة المحض، بوصفه شرطاً **قبْلياً** لإمكانية كلِّ ربطٍ للمختَلِف في معرفةٍ واحدةٍ. ولكن **قبْلياً**، لا يمكن إلا التأليف المِنتج العائد إلى المخيِّلة، لأن التأليف **المعيد للإنتاج** يقوم على أساس شروط التجربة، إذاً يشكِّل مبدأ الوحدة الضرورية للتأليف المحض (المنتج) العائد إلى المخيِّلة، يشكِّل حتى قبل الإبصار، الأساس لإمكانية كلِّ معرفة وخاصةً التجربة.

إذاً، نحن نسمِّي تأليف المختَلِف في المخيِّلة بأنه ترانسندنتالي، بينما هو، من دون تفرقةٍ بين العيانات يستند **قبْلياً** ببساطةٍ على ربط المختَلِف فقط لا غير؛ وتأخذ وحدةُ هذا التأليف صفة الترانسندنتالية حينما يتمُّ تمثُّلها على أنها ضروريةٌ **قبْلياً** بالنسبة إلى وحدة الإبصار الأصلية. ولكن، بما أن هذه الأخيرة هي في أساس إمكانية كلِّ معرفة، فالوحدة الترانسندنتالية لتأليف المخيِّلة تكون هي الصورة المحض لكلِّ معرفةٍ ممكنةٍ، والتي بواسطتها يجب أن يكون كلُّ موضوع تجربةٍ ممكنةٍ متمثَّلاً **قبْلياً**.

وحدة الإبصار بالنسبة إلى تأليف المخيِّلة هو الفهم؛ وهذه الوحدة نفسها بالنسبة إلى **تأليف** المخيِّلة **الترانسندنتالي هي الفهم المحض**. إذاً، توجد في الفهم معارف محضة **قبْلياً** بحيث تحتوي الوحدة الضرورية لتأليف المخيِّلة المحض في ما يتعلَّق بكافة الظاهرات الممكنة. لكن المقصود هنا هي **المقولات**، أي مفاهيم الفهم المحضة، وهذا يعني ضمناً أن قدرة البشر على المعرفة التجريبية تحتوي بالضرورة فهماً يتعلَّق بجميع موضوعات الحواس، وإن يكن بواسطة العيان فقط وبواسطة تأليفه من قبل المخيِّلة؛ فهماً تخضع له إذاً كلُّ الظاهرات بسبب كونها معطياتٍ لتجربةٍ ممكنة.

ولكن، بما أن علاقة الظاهرات بتجربةٍ ممكنةٍ هي كذلك ضرورية (لأننا في حال غيابها لن نحصل على أيٍّ معرفة بواسطة الظاهرات، وبالتالي لن تعني لنا الظاهرات شيئاً)، فينتج عن ذلك أن الفهم المحض يشكِّل بسبب المقولات، مبدأً صورياً وتأليفياً لكل التجارب، وأن الظاهرات هي على **علاقةٍ ضروريةٍ بالفهم**.

فسوف نعتزم الآن توضيح هذه العلاقة الضرورية بين الفهم والظاهرات بواسطة المقولات، بدءاً بالأسفل، من التجريبيّ. إن أول ما يُعطى لنا هو الظاهرة، التي، حينما ترتبط بالوعي، تسمَّى ادراكاً حسّياً (من دون علاقةٍ بوعيٍ على الأقلِّ ممكنٍ، لن تستطيع الظاهرة أبداً أن تصبح موضوع معرفةٍ لنا، وبالتالي لن تكون موجودةً بالنسبة إلينا؛ وبما أنه ليس لها في ذاتها أيُّ حقيقةٍ موضوعية، وهي موجودةٌ في المعرفة فقط، فلن توجد أينما كان). ولكن، بما أن كلَّ ظاهرةٍ تحتوي على مختَلِفٍ، وبالتالي توجد في الروح البشرية إدراكاتٌ مختلفةٌ بحدِّ ذاتها مبعثرةً ومعزولةً الواحدة عن الأخرى، لذا يصبح ربطها ضرورياً، هذا الربط الذي لا يمكنها هي بنفسها أن تجده في الحواس. توجد فينا إذاً قدرةٌ فعَّالةٌ على تأليف هذا المختَلِف نسمِّيها مخيِّلة. وأسمِّي فعَلها المباشر على الإدراكات الحسِّية إبصاراً[(3)] وعلى المخيِّلة فعلاً أن تصنع من مختَلِف العيان **صورة**، وبالتالي يجب عليها بالدرجة الأولى أن تجمِّع الانطباعات في نشاطها، أي أن تستقبلها.

ولكن من الواضح أن هذا الإدراك نفسه للمختَلِف وحده لم

(3) إنَّ المخيلَة تشكِّل مقوِّماً ضرورياً للإدراك الحسِّي نفسه، هذا ما لم يفكِّر فيه أيُّ عالم نفسٍ حتى الآن كما يجب. وهذا يأتي في جزءٍ منه إمّا من أنهم كانوا يقصرون هذه القدرة على عادات إعادة الإنتاج، وإما أنهم كانوا يعتقدون أن الحواسَّ لا تزوِّدنا فقط بالانطباعات، بل هي التي تربط فيما بينها أيضاً، وهكذا تشكِّل صور الأشياء. ولا شكَّ في أنَّ الأمر يتطلَّب أكثر من قابلية تلقي الانطباعات، أي يتطلَّب بالضبط وظيفةً للتأليف فيما بينها.

يكن ليُنتج بعد أيّ صورة وأيّ ترابطٍ للتأثيرات، لو لم يوجد سببٌ ذاتيٌ يدعو إدراكاً حسّياً، انتقلت النفس منه إلى الآخر الذي يلي، وبهذه الطريقة هي تقدّم سلسلةً كاملةً من الانطباعات، أي قدرةً معيدةً لإنتاج المخيّلة، وتكون إذاً أيضاً تجريبيّةً فقط.

ولكن، بما أنه إذا كانت التمثُّلات، كما تقع معاً، تعيد انتاج بعضها البعض دون تمييزٍ، هكذا كمجرد كومةٍ لا قاعدة لها؛ هكذا يجب على إعادة إنتاجها هي نفسها أن تكون لها قاعدةٌ يُربط على أساسها تمثُّلٌ في المخيّلة بهذا التمثُّل لا بتمثُّلٍ آخر. هذا الأساس الذاتيُ والتجريبيُ لإعادة الإنتاج على أساس قواعد يُسمَّى **تداعي التمثُّلات**.

ولكن إذا لم يكن لوحدة التداعي من جهتها أساسٌ موضوعي أيضاً، يجعل من المستحيل أن يتمَّ تقبُّل التمثُّلات من قِبَل المخيّلة من دون أن يكون خاضعاً لشروط وحدةٍ تأليفيةٍ ممكنةٍ لهذا التقبُّل، فإنه سيكون عرضياً بشكلٍ كامل أن تكون الظاهرات أهلاً لأن تدخل في كلّ مترابطٍ للمعرفة البشرية. لأنه، حتى لو قَبِلنا من جهتنا بوجود القدرة على جمع الإدراكات الحسية، سوف تبقى مع ذلك دائماً في ذاتها غير معيَّنة أبداً وعرضيةً، ما لم تكن هي أيضاً قابلةً لأن تُجمع؛ وفي حال لم تكن كذلك، فإنّ قدراً كبيراً من الإدراكات الحسّية، وربما حساسيةٌ بكاملها، قد تصبح ممكنةً، وفيها يصبح في النفس البشرية عديد وعي تجريبي؛ لكنها منفصلة عن بعضها، وليست منتميةً إلى وعيٍ بالذات **واحد**؛ وهذا أمرٌ مستحيل. وفي واقع الأمر إنني لا أستطيع أن أؤكّد أنني أعي جميع الإدراكات الحسّية إلا لأنني أعتبر أنها تخصُّ وعياً واحداً (الإبصار الأصيل). فيجب أن يوجد بالتالي أساسٌ موضوعيٌ - أي قابلٌ للتعيين **قبْلياً** وقبل كلّ القوانين التجريبية للمخيّلة - تقوم عليه إمكانية، بل ضرورة قانونٍ يصلح لجميع الظاهرات، ويتيح لنا أن نعتبرها كلَّها كمعطيات الحواس،

ومن طبيعةٍ تجعلها قابلةً في ذاتها لأن تُجمع، وخاضعةً لقوانين عامةٍ لربطٍ منبثٌ في جميع الاتجاهات لإعادة الإنتاج. هذا الأساس الموضوعيُ لكلِّ تجمُّعٍ للظاهرات أسمِّيه **أُلفة** الظاهرات. لكننا لا نستطيع أن نعثر علىً هذا الأساس إلا في مبدأ وحدة الإبصار، بالنسبة إلى كلِّ المعارف التي ينبغي أن تخصَّني أنا. وبحسب هذا المبدأ، يجب أن تدخل في الروح البشرية جميع الظاهرات أو أن تكون متقبَّلةً منها بطريقةٍ تتوافق بها مع وحدة الإبصار؛ الأمر الذي سيكون مستحيلاً من دون وحدةٍ تأليفية لربط الظاهرات، فتكون بالتالي أيضاً ضرورةً موضوعية.

الوحدة الموضوعية لكلِّ وعي (تجريبي) في وعيٍ واحدٍ (الإبصار الأصيل) هي إذاً الشرط الضروري حتى لكلِّ إدراكٍ حسِّي ممكنٍ، وأُلفة جميع الظاهرات (قريبةً كانت أو بعيدة)، هي نتيجةٌ ضروريةٌ لتأليفٍ في المخيِّلة، مؤسَّسٍ على قواعد **قبْلياً**.

فالمخيِّلة هي لذلك أيضاً مَلَكَة تأليفٍ **قبْلياً**، ولهذا نسمِّيها المخيِّلة المنتِجة؛ وبما أنها، بالنسبة إلى كلِّ مختلِف الظاهرة، لا تقصد سوى الوحدة الضرورية لتأليف الظاهرات، لذا يمكن أن تأخذ اسم الوظيفة الترانسندنتالية للمخيِّلة. إنه بالتأكيد لغريبٌ، وإن يكن في الوقت نفسه بيِّناً بوضوحٍ مما سبق، كيف أنه لا يمكن أن تصبح حتى أُلفة الظاهرات ممكنةً، ما لم يكن بواسطة هذه الوظيفة الترانسندنتالية للمخيِّلة، ومعها التداعي، وأخيراً، بواسطة التداعي إعادة الإنتاج على أساس قوانين، وبالتالي تكون التجربة ممكنةً؛ لأنه من دونها لن يكون حتى بإمكان مفاهيم الموضوعات أن تجتمع بأيِّ شكلٍ من الأشكال في تجربةٍ واحدة.

لأن **الأنا** الثابتة والمستمرَّة (للإبصار المحض) تقيم الرباط (Korrelatum) بين جميع تمثُّلاتنا، بالقدر الذي يمكننا أن نعيها؛ وكلُّ وعيٍ إنما ينتمي إلى إبصارٍ محضٍ شاملٍ بالطريقة عينها التي

ينتمي بها كلّ عيانٍ حسّيٍّ، كتمثُّلٍ لعيانٍ محضٍ داخلي، أي في الزمان. هذا العيان هو الذي يجب أن ينضمّ إلى المخيِّلةً المحض لكي يجعل وظيفتها عقلية. لأن تأليف المخيِّلة بحدِّ ذاته، حتى ولو استعمل **قبْلياً**، يبقى مع ذلك دائماً حسّياً، لأنه لا يربط المختَلِف إلا كما **يظهر** في العيان؛ هكذا مثلاً شكل المثلّث. ولكن، على أساس علاقة المختَلِف بوحدة الإبصار، يمكن أن تنشأ مفاهيم، وهي تنتمي إلى الفهم؛ لكنها لا يمكن أن تنشأ إلا وتكون على علاقةٍ بالعيان الحسي بواسطة المخيِّلة.

نحن نملك إذاً مخيِّلةً محضاً كَمَلَكةٍ أساسيةٍ للنفس البشرية، تقع في أساس كلّ معرفةٍ **قبْلياً**؛ وبواسطتها نحن نربط بواسطة مختَلِف العيان من جهة وشرط وحدة الإبصار الضرورية من جهةٍ أخرى ببعضهما البعض. وعلى هذين الطرفين المتباعدين إلى أقصى حدٍّ، أي الحساسية والفهم، أن يكونا مرتبطين حتماً على أساس هذه الوظيفة الترانسندنتالية للمخيِّلة، وإلا لَمَا كانت الحساسية لتوفّر فعلاً إلا ظاهراتٍ، ولكن ليس موضوعات معرفةٍ تجريبية، وبالتالي تجربة. إن التجربة الحقيقية، التي قوامها في الإدراك الحسي، ثم في التداعي (في إعادة الإنتاج) وأخيراً في معرفة الظاهرات، تحتوي، في هذه الأخيرة (وهي أقصى وأعلى هذه العناصر التجريبية البحتة للتجربة) مفاهيم من النوع الذي يجعل الوحدة الصورية للتجربة ممكنةً، ومعها كلّ صحّةٍ موضوعية (حقيقة) للمعرفة التجريبية. لكن هذه الأسس للتعرُّف على المختَلِف، كونها تتعلّق فقط بـ **صورة تجربةٍ بعامة**، إنما هي **المقولات**. فعليها إذن تؤسَّس كلُّ وحدةٍ صوريةٍ في تأليف المخيِّلة، وبواسطة هذه الوحدة يؤسَّس أيضاً كلُّ استعمالٍ تجريبي للمخيِّلة (في المعرفة، في إعادة الإنتاج وفي التداعي والإبصار) نزولاً حتى الظاهرات، لأنه، فقط بواسطة هذه العناصر يمكن للظاهرات أن تنتمي إلى وعينا، إذاً إلينا أنفسنا.

فنحن أنفسنا إذاً ندخل هذا التنظيم وهذا التناسق إلى الظاهرات التي نسمِّيها **طبيعة**؛ ولم نكن لنجدهما فيها لو أننا لم نكن نحن ـ أو طبيعة روحنا البشرية ـ الذين أدخلناهما إليها أصلاً. وبالفعل يجب على وحدة الطبيعة هذه أن تكون وحدةً ضرورية، أي يقينيةً **قبْلياً**، لربط الظاهرات. ولكن، كيف يكون باستطاعتنا أن نُدخل **قبْلياً** وحدةً تأليفيةً إن لم تكن متضمنةً في المصادر الأصلية لروحنا البشرية، أسساً ذاتية لوحدةٍ كهذه **قبْلياً**، وإن لم تكن هذه الشروط الذاتية في الوقت نفسه صحيحةً موضوعياً، بفعل أنها أسس إمكانية معرفة شيءٍ بعامة في التجربة.

لقد وضَّحنا أعلاه بطرقٍ مختلفة ما هو الفهم: [قلنا] إنه تلقائية المعرفة (بخلاف قابلية تأثُّر الحساسية)، إنه مَلَكة المفاهيم أو أيضاً مَلَكة الأحكام؛ هي توضيحاتٌ، لو نظرنا إليها عن كثب، لَوَجدنا أنها تصبُّ في توضيحٍ واحد. إننا نستطيع الآن أن نصف الفهم بأنه **مَلَكة القواعد**. هذه المَيِّزة هي أكثر خصباً وتقترب أكثر من الطبيعة الخاصَّة به. إن الحساسية تزوِّدنا بصورٍ (صور العيان)، أمَّا الفهم فيزوِّدنا بقواعد. إنه نشيطٌ على الدوام لاستطلاع الظاهرات ليكتشف فيها قاعدةً ما. والقواعد، بقدر ما هي موضوعيةٌ (إذاً مرتبطةٌ بالضرورة بمعرفة موضوع)، تسمَّى قوانين. ومع أننا نتعلَّم قوانين كثيرة بواسطة التجربة، إلّا أن هذه القوانين ليست سوى تعيينات خاصة لقوانين أخرى، أكثر تعقيداً، يأتي أعلاها (الذي ينطوي تحته غيره كلُّه)(*) من الفهم نفسه **قبْلياً**. وهي ليست مستقاةً من التجربة؛ بالعكس، إنها تحصل على حتميَّتها من الظاهرات، وبهذا بالضبط

(*) في طبعة أكاديمية برلين: "alle andere كل ما سواها"؛ وهي هنا: "alle andere غيره كلُّه"

يجب عليها أن تجعل التجربة ممكنةً. فالفهم ليس إذاً مجرَّد مَلَكةٍ ليلفِّق لنفسه قواعد بواسطة مقارنة الظاهرات، بل هو نفسه التشريع أمام الطبيعة؛ وهذا يعني أنه، من دون الفهم لن توجد طبيعةٌ على الإطلاق، أي لن توجد وحدةٌ تأليفيةٌ لمختَلِف الظاهرات وفق قواعد؛ لأنه لا يمكن لظاهراتٍ، بما هي ظاهراتٌ، أن تحدث خارجاً عنا، بل هي لا توجد إلا في حساسيتنا. غير أن الطبيعة، بوصفها موضوع المعرفة في تجربةٍ واحدةٍ، مع كل ما قد تحتويه، ليست ممكنةً إلا بواسطة وحدة الإبصار. لكن وحدة الإبصار بدورها هي الأساس الترانسندنتالي للتوافق الضروريِّ بين كلِّ الظاهرات في تجربةٍ أحادية. غير أن وحدة الإبصار هذه بالضبط - بالنسبة إلى مختَلِفٍ من التمثُّلات (أي لكي تعيِّنها على أساس تمثُّلٍ واحد) - هي التي تُقيم القاعدة، والمَلَكَة لقواعد كهذه إنما هو الفهم. وهكذا، فإن كلَّ الظاهرات، بوصفها تجارب ممكنةً، إنما تنتمي إلى الفهم **قبْلياً** ومنه تحصل على إمكانيتها الصورية؛ مثلما أنها، كمجرَّد عياناتٍ، إنما تنتمي إلى الحساسية، وبواسطتها فقط تصبح ممكنةً من جهة الصورة.

مهما كان القول إن الفهم هو نفسه مصدر قوانين الطبيعة، ومن ثمَّ مصدر الوحدة الصورية للطبيعة، مبالغاً فيه ولا يقبله العقل، إلا أن ادعاءً كهذا يبقى مع ذلك صحيحاً ومناسباً للموضوع، أي للتجربة. صحيحٌ أن القوانين التجريبية، بوصفها كذلك، لا يمكن على الإطلاق أن تشتقَّ أصلها من الفهم المحض، بأكثر من أن يكون بالإمكان فهم كثرة الظاهرات التي لا تقاس فهماً كافياً، انطلاقاً من الصورة المحض التي للعيان الحسِّي. لكن جميع القوانين التجريبية ليست سوى تعييناتٍ خاصةٍ لقوانين الفهم الأصلية، التي بحكمها وبموجب معيارها تجد التجريبية بادئ ذي بدءٍ إمكانيتها نفسها، وتأخذ الظاهرات صورةً مشروعةً. كذلك أيضاً يجب على جميع

الظاهرات، بصرف النظر عن فروق صورتها التجريبية، أن تكون مع ذلك دائماً طبقاً لشروط الصورة المحض التي للحساسية.

تقديمٌ مختزلٌ لصحَّة هذا الاستنباط لمفاهيم الفهم المحضة و[لصحَّة] أنه الإمكانية الوحيدة لذلك

لو كانت الموضوعات التي تهتمُّ بها معرفتنا أشياء في ذاتها، لَمَا كان بالإمكان أن تكون لنا عنها أيُّ مفاهيم **قبْلياً** على الإطلاق. لأنه، من أين لنا أن نستمدَّها؟ فلو أخذناها من الأشياء (من دون حتى أن نميِّزها هنا كيف يمكن أن يصبح ذلك معروفاً من قِبَلنا) لكانت مفاهيمنا مستمدَّةً تجريبياً فقط وليس **قبْلياً**. ولو استمددناها من أنفسنا، لكان هذا الذي فينا لا غير عاجزاً على تعيين طبيعة موضوعٍ مختلفٍ عن تمثُّلاتنا، أي أن يكون سبباً لضرورة كون شيءٍ ما معطىً ما عدا ما هو لنا في فكرنا وليس أن كلَّ هذا التمثُّل إنما هو بالأحرى فارغ؛ على العكس، إذا كان ما يهمُّنا قبل أيِّ شيءٍ آخر هو ظاهراتٌ فقط، فلن يكون ممكناً فقط، وإنما يكون من الضروريِّ أن بعض المفاهيم تكون معطاةً لنا **قبْلياً**. فالظاهرات، كظاهراتٍ، تشكِّل موضوعاً موجوداً فينا لا غير، لأن مجرد تغيير [يطرأ] على حساسيتنا لا يمكن أبداً أن يوجد خارجاً عنا. والحال أن هذا التمثُّل يعبِّر عن أن كلَّ هذه الظاهرات، إذاً كلُّ الموضوعات التي باستطاعتنا أن نهتمَّ بها، هي بأكملها فيَّ، أي هي تعييناتٌ لذاتي المتماهية، هي وحدةٌ متَّصلةٌ لهذه التعيينات في إبصارٍ للذات بصفته ضرورياً. ولكن، في وحدة الوعي الممكن هذه قوام صورة كلِّ معرفة الموضوعات أيضاً (التي يتمُّ فيها التفكير بواسطة المختَلِف على أنه ينتمي إلى موضوعٍ واحد). إذاً يسبق نوع انتماء المختَلِف التمثُّل الحسِّيِّ (العيان) إلى الوعي، يسبق كلَّ معرفةٍ بالموضوع بمثابة صورته العقلية، ويشكِّل قبل ذلك

حتى معرفةً صوريةً لكلِّ الموضوعات بعامةٍ من حيث يتمُّ التفكير فيها (مقولات). إن تأليف الموضوعات بواسطة المخيّلة المحض، [أي] وحدة كلِّ التمثُّلات بالنسبة إلى الإبصار الأصيل، يسبق كلَّ معرفةٍ تجريبيةٍ. فبالتالي إن مفاهيم الفهم المحضة ممكنةٌ **قبْلياً**، لا بل، بالنسبة إلى التجربة، ضروريةٌ، فقط لأن معرفتنا لا تهتمُّ إلا بظاهراتٍ تقع إمكانيتها فينا نحن أنفسنا، وربطها فيما ووحدتها (في تمثُّل موضوعٍ) لا تُلقى إلا فينا، إذاً تسبق كلَّ تجربة؛ ويجب على هذه التجربة أيضاً أن تجعلها بادئ ذي بدءٍ ممكنةً من حيث الصورة.

ومهما بدا مبالَغَاً فيه وغير معقولٍ القول: إن الفهم هو نفسه ينبوع قوانين الطبيعة، وبالتالي هو الوحدة الصورية للطبيعة، يبقى أن قولاً كهذا محقٌّ جداً وهو جديرٌ بالموضوع، أي بالتجربة. صحيحٌ أنه ليس باستطاعتنا إطلاقاً أن نستمدَّ أصل قوانين تجريبيةٍ، بما هي تجريبيةٌ، من الفهم المحض، كما أنه لا يمكن أن يُفهم بشكلٍ كافٍ مختَلِف الظاهرات من الصورة المحض للعيان الحسّيّ، لكن كلَّ القوانين التجريبية ليست سوى تعييناتٍ خاصّةٍ لقوانين الفهم المحضة، التي، بحسبها وبموجب قاعدتها أولاً، تكون تلك ممكنةً، وتأخذ الظاهرات صورةً قانونيةً، مثلما أن كلَّ الظاهرات أيضاً، بغضّ النظر عن اختلاف صورتها التجريبية، عليها مع ذلك أن تكون متناسبةً مع شروط الصورة المحض للحساسية. إن الفهم المحض هو إذاً قانون الوحدة التأليفية لكلِّ الظاهرات في المقولات، وهو بذلك يجعل التجربة، من حيث صورتها قبل كل شيء ممكنةً وأصلية. إلا أنه لم يكن علينا أن ننجز في الاستنباط الترانسندنتالي للمقولات أكثر من علاقة الفهم هذه مع الحساسية، وبواسطتها مع كلِّ موضوعات التجربة، أن نجعل إذاً الصلاحية الموضوعية لمفاهيمه المحضة مفهومة **قبْلياً** وأن نثبت بهذا أصلها وحقيقتها.

الفقرة الثانية
من استنباط مفاهيم الفهم المحض
الاستنباط الترانسندنتالي
لمفاهيم الفهم المحضة(*)

15 §
حول إمكانية ربطٍ بصورةٍ عامَّة

يمكن أن يكون مختَلِف التمثُّلات معطىً في عيانٍ هو مجرَّد عيان حسِّيٍّ، أي ليس سوى قابلية التأثُّر، ويمكن لصورة هذا العيان أن تكون قائمةً **قبْلياً** في قدرتنا على التمثُّل، من دون أن تكون مع ذلك شيئاً آخر غير الكيفية التي تتأثَّر بها الذات. لكنَّ الربط (conjunctio)، ربط ما هو مختلف بعامةٍ، لا يمكن أبداً أن يعطى لنا بواسطة الحواس، ولا يمكنه أيضاً أن يكون في الوقت نفسه متضمَّنا في العيان الحسِّي، إنه بالفعل فعلُ تلقائيةِ القدرة على التمثُّل؛ وهي، لكي يتمَّ تمييزها عن الحساسية، تدعى فهماً؛ ومن هنا، فإن كلَّ ربطٍ - سواء وعيناه أم لم نَعِه، وسواء كان ربطاً للمختَلف العياني أو لشيء من المفاهيم، وفي الحالة الأولى لمختَلفٍ حسِّي أو غير حسِّي - هو فعل الفهم الذي يمكننا أن نطلق عليه تسميةً عامة، هي **التأليف**، وذلك لكي ننبِّه به في الوقت نفسه إلى أننا لا نستطيع أن نتمثَّل شيئاً كمرتبط في الموضوع، إلا بعد أن نكون قد أنتجنا نحن بأنفسنا هذا الربط،

(*) الفقرات التالية من § 15 إلى § 27، بالإضافة إلى الجملة الختامية ص B169 هي نص الطبعة B (أي من ص 129 إلى ص 169) يليها من ص 96 إلى 114 النص الذي كان في الطبعة A بفقراته 1-4 مع مقدمةٍ توضيحية لها.

وأنه، من بين جميع التمثُّلات، لا شيء سوى **الربط** وحده لا يمكن أن يكون معطى بالأشياء، كونه لا يمكن أن يتمَّ إلا من قبل الذات نفسها، وهو من فعل تلقائيتها. هنا ندرك بسهولة أن هذا الفعل لا بد أن يكون بالضرورة فريداً بأصالة وأن يكون صحيحاً لكلِّ ربطٍ على حدٍّ سواء، وأن التفكيك، **التحليل**، الذي يبدو نقيضاً له، إنما يفترضه دائماً؛ وبالفعل، حيث لم يُدخل الفهم أيَّ ربط مسبقاً، لن يكون باستطاعته أن يجري أي تفكيك، إذ إنه **به** وحده فقط كان من الممكن أن يُعطى شيء ما على أنه مرتبطٌ بالقدرة على التمثلُّ.

لكن مفهوم الربط يحتوي داخله، بالإضافة إلى مفهوم المختَلِف وتأليفه، وحدة هذا المختَلِف أيضاً. فالربط هو تمثُّل الوحدة **التأليفية** للمختَلِف(4) إذاً لا يمكن أن يأتي تمثُّل هذه الوحدة عن الربط، بل بالعكس إن الوحدة، بانضمامها إلى تمثُّل المختَلِف، هي التي تجعل مفهوم الربط ممكناً. هذه الوحدة التي تسبق **قبْلياً** جميع مفاهيم الربط، لا تتماهى مع مقولة الوحدة المذكورة أعلاه (§ 10)؛ ذاك أن كل المقولات تتأسَّس على وظائف منطقية في الأحكام، وفي هذه الوظائف المنطقية سبق أن تمَّ التفكير بالربط ومن ثمَّ بوحدة المفاهيم المعطاة. فالمقولة إذن تفترض الربط مسبقاً. وعلينا بالتالي أن نبحث عن هذه الوحدة (بوصفها نوعيةً، § 12) في مكانٍ أعلى، أعني في ما يتضمَّن الأساس نفسه لوحدة مختلَف المفاهيم في الأحكام، وبالتالي إمكانية وجود الفهم حتى بالنسبة إلى استعماله المنطقي.

---

(4) هل التمثُّلات نفسها هي متماهية، وبالتالي هل يمكن التفكير بواحدة منها تحليلياً بواسطة الأخرى، هذا ما لا يؤخذ هنا بعين الاعتبار. ومهما يكن الأمر، فإن **الوعي** بواحدة يجب دائماً أن يميَّز عن الوعي بالأخرى، طالما أن الأولى تتعلق بالمختَلِف، وما يجري البحث فيه هنا هو فقط تأليف هذا الوعي (الممكن).

§ 16
في وحدة الإبصار التأليفية أصلياً

يجب أن تكون الـ **أنا أفكّر قادرةً** على أن تلازم جميع تمثُّلاتي؛ لأنه، لو لم يكن الأمر كذلك، لَتَمَّ تمثُّل شيء فيَّ لا يمكن البتة التفكير فيه - وهذا ما يساوي القول إما إنَّ التمثُّل مستحيلٌ أو إنه على الأقل لا شيء بالنسبة لي. ويسمَّى ذلك التمثُّل، الذي يمكن أن يكون معطى قبل أي تفكيرٍ، **عياناً**. من هنا تكون لكلِّ مختَلِفٍ في العيان صلةٌ ضرورية بـ **أنا أفكر**، في الذات عينها التي يصادف فيها هذا المختَلِف. لكن هذا التمثُّل [أنا أفكر] هو فعل **التلقائية**، وهذا يعني أنه لا يمكن أن يُنظر إليه على أنه ينتمي إلى الحساسية. وأنا أسمِّيه **الإبصار المحض**، لكي أميِّزه عن [الإبصار] **التجريبي**، أو [أسمِّيه] أيضاً **الإبصار الأصيل**، أنه ذلك الوعي بالذات، الذي، بإنتاجه للتمثُّل: **أنا أفكِّر**، الذي يجب أن يكون قادراً على ملازمة جميع [التمثُّلات] الأخرى، وهو واحدٌ ومتماهٍ في كلِّ وعي، لا يمكن أن يكون مرفقاً بأيِّ [تمثُّلٍ] آخر. كما أنني أسمِّي وحدته [أي وحدة هذا التمثُّل] **وحدة** وعي الذات **الترانسندنتالية**، لكي أدلَّ على إمكانية المعرفة **قبْلياً** المنبثقة منها. لأن التمثُّلات المختلِفة المعطاة في عيانٍ معيَّن لن تكون قادرة بأجمعها أن تكون تمثُّلاتي **أنا**، إن لم تنتمِ كلها إلى وعيٍ بالذات واحدٍ، وهذا يعني أنه، بما أنها تمثُّلاتي (على الرغم من أنني لست لأعيها بهذا الشكل)، يجب عليها مع ذلك بالضرورة، أن تخضع للشرط الذي بموجبه فقط **يمكنها** أن تتوحَّد في وعيٍ بالذات عامٍّ إذ من دون ذلك لن يخصُّني أيٌّ منها بشكلٍ كامل. وعن هذا الربط الأصلي تنجم نتائج كثيرة.

والحقُّ أن هذه الهويَّة مستوفية الكمال للإبصار بمختَلِفٍ معطىً في العيان تتضمَّن تأليفاً لتمثُّلاتٍ وليست ممكنةً إلا بوعيٍ بهذا التأليف.

لأن الوعي التجريبي الذي يلازم تمثُّلاتٍ مختلفة هو في ذاته وعيٌ مشتَّت ومن دون صلة بهويَّة الذات. فهذه الصلة لا تقوم إذاً بعد، بأنني أواكب كلَّ تمثُّلٍ بوعيٍ، بل حينما **أضيف** كلَّ تمثُّلٍ إلى تمثُّلٍ آخر وأكون واعياً بتأليفهما. وبالتالي، أنا لا أستطيع أن أتمثَّل بنفسي بقدر **هويَّة الوعي في هذه التمثُّلات**، إلا لأنني قادرٌ على ربط تمثُّلاتٍ معطاةٍ مختلفة بوعيٍ؛ وهذا يعني أن وحدة الإبصار **التحليلية** ليست ممكنة إلا بافتراض أيِّ وحدةٍ **تأليفية**[5] ففكرة أن هذه التمثُّلات المعطاة في العيان تخصُّني بأجمعها تساوي بالتالي القول إنني أوحِّدها في وعيٍ بالذات، أو على الأقل إنني قادرٌ على توحيدها فيه؛ وعلى الرغم من أنه [أي العيان] ليس هو نفسه بعد وعيَ **تأليف** التمثُّلات، إلا أنه يفترض مع ذلك إمكانية هذا الأخير. أي، بكلامٍ آخر، لأني به وحده أستطيع أن أستوعب مختلف هذه التمثُّلات في وعيٍ واحد، أستطيع أن أسمِّيها جميعاً تمثُّلاتي **أنا**؛ لأنه، خلافَ ذلك، سيكون لديَّ ذاتٌ هي على قدرٍ من التلوُّنات والتنوُّعات بقدر ما لديَّ من تمثُّلاتٍ أعيها. فالوحدة التأليفية لمختَلِف العيانات، بكونها من حيث هي معطاةٌ **قبْلياً**، هي إذن أساس هوية الإبصار نفسه التي تسبق **قبْلياً** كلَّ تفكيري **أنا**

---

(5) إن وحدة الوعي التحليلية تلازم كلَّ المفاهيم المشتركة بوصفها كذلك، مثال ذلك: إذا كوَّنت لنفسي فكرة **الأحمر** بعامةٍ، أكون أتمثَّل بذلك بنية يمكن أن ألقاها (كعلامةٍ مميِّزة) في مكانٍ ما، أو قد تكون مرتبطةً بتمثُّلاتٍ أخرى؛ إذن، لن أستطيع تمثُّل الوحدة التحليلية إلا بموجب وحدةٍ تحليلية تأليفيةٍ ممكنةٍ أكون قد كوَّنتها سلفاً [في ذهني]. تمثُّلٌ يجب أن يكون مفكَّراً فيه على أنه مشتَرَكٌ بين **أشياء مختلفة**، يُنظر إليه على أنه ينتمي إلى أشياء لها أيضاً في ذاتها، خارج هذا التمثُّل، **شيءٌ ما مختَلِف**؛ وبالتالي يجب أن يكون مفكَّراً فيه أولاً في وحدةٍ تأليفيةٍ مع تمثُّلاتٍ أخرى (حتى ولو كانت مجرَّد تمثُّلاتٍ ممكنة) قبل أن أستطيع التفكير بوحدة الوعي التحليلية فيها التي تحوِّلها إلى **مفهوم مشترك** (Conceptus Communis). وهكذا تكون أيضاً وحدة الإبصار التحليلية أعلى نقطة يجب أن يربط بها كل استعمالٍ للفهم، حتى المنطق بأكمله، ونتيجةً لذلك الفلسفة الترانسندنتالية؛ لا بل إن هذه القدرة هي الفهم بالذات.

المعيَّن. إلا أن الربط ليس في الموضوعات، لذلك لا يمكن أن يُستعار منها وكأنه يحدث بواسطة الإحساس وبهذا يتمُّ أولاً قبوله في الفهم، بل هو من عمل الفهم وحده، الذي بدوره ليس سوى المقدرة على الربط **قَبْلياً** وعلى جلب مختَلِف التمثُّلات المعطاة تحت وحدة الإبصار - هذا هو المبدأ الأعلى في كلِّ معرفةٍ بشرية.

صحيحٌ أن هذا المبدأ، الوحدة الضرورية للإبصار، هو بالفعل مبدأ متطابق بالتمام مع نفسه، وبالتالي هو قضيةٌ تحليلية؛ إلا أنه يبيِّن على الرغم من ذلك أن تأليفاً لمختَلِف معطىً في إبصارٍ هو ضروريٌّ ولا يمكن بدونه أن يتمَّ التفكير بهويَّة الوعي بالذات المستمرَّة. لأن الأنا، كتمثُّلٍ بسيط، لا تستطيع أن تقدِّم أيَّ مختَلِفٍ؛ ولا يمكن أن يعطى لنا إلّا في العيان الذي هو شيءٌ مختلفٌ عن الأنا ولا يمكن أن يفكَّر فيه إلا بواسطة **ربطٍ** في وعي. ثم إن فهماً يمكن أن يتمَّ فيه بواسطة وعي الذات إعطاء كلِّ المختَلِف في وقت واحد، سوف **يُعاين**، أما فهمنا فلا يستطيع إلا أن **يفكِّر**، وعليه أن يجد العيان في الحواس. إذاً، أنا أعي ذاتي المتماهية بخصوص مختلِف التمثُّلات المعطاة لي في العيان لأنني أدعوها جميعها **تمثُّلاتي أنا** التي لا تؤلِّف سوى تمثُّلٍ **واحد**. لكن هذا يعني أن لدي وعياً بتأليف ضروري **قَبْلياً** لهذه التمثُّلات، الذي يسمَّى الوحدة التأليفية الأصلية للإبصار تخضع لها جميع التمثُّلات المعطاة لي، ولكن عليها هي أيضاً أن تكون مُدْرجة تحتها بواسطة تأليف.

17 §
مبدأ وحدة الإبصار التأليفية هو المبدأ الأعلى لكلِّ استعمالٍ للفهم

كان المبدأ الأعلى لإمكانية كلِّ عيان بالنسبة إلى الحساسية، حسب الإستيطيقا الترانسندنتالية، يقوم على أن كلَّ مختَلِف العيان يخضع

لشروطِ المكان والزمان الصورية. والمبدأ الأعلى لهذه الإمكانية عينها، بالنسبة إلى الفهم، هو: أن كلَّ مختَلِف العيان يخضع لشروط وحدة الإبصار التأليفية الأصلية[6]. وتخضع للمبدأ الأول من هذه المبادئ جميع تمثُّلات العيان المختَلِفة من حيث هي **معطاةٌ** لنا؛ وللمبدأ الثاني، من حيث إنه عليها أن تكون **مربوطةً في** وعي؛ لأنه من دون ذلك لا يمكن أن يفكَّر بأيِّ شيء أو أن يُعرف فعلاً، لأن فعل الإبصار: **أنا أفكِّر** لن يكون مشتركاً فيما بين التمثُّلات المعطاة، وبالتالي لن يكون بالإمكان جمعها في وعيٍ ذاتي واحد.

الفهم، بالمعنى العامّ للكلمة، هو **مَلَكة المعارف**. وقوام المعارف من العلاقة المعيَّنة لتمثُّلاتٍ معطاةٍ بشيء. أما **الموضوع** فهو ما **يتوحَّد** في مفهومه مختَلِفُ عيانٍ معطى. والحال أن كلَّ توحيدٍ للتمثُّلات يتطلب لذلك وحدة الوعي في تأليفها. وبالتالي تكون وحدة الوعي هي وحدها التي تُقيم علاقة التمثُّلات بموضوعٍ، ومن ثمَّ صحَّتها الموضوعية، وبالتالي جعلها معارفَ وما تبنى عليه إمكانية وجود الفهم نفسها.

إذن المعرفة المحض الأولى للفهم، التي يتأسَّس عليها كل ما تبقى من استعمالٍ له، والتي هي أيضاً، في الوقت نفسه، مستقلةٌ تمام الاستقلال عن جميع شروط العيان الحسي، هي مبدأ وحدة الإبصار **التأليفية** الأصلية. ولذلك إن مجرد صورة العيان الخارجي

(6) المكان والزمان، وكذلك كلُّ أجزائهما، هي **عيانات**، وبالتالي تمثُّلاتٌ مفردة، مع المختَلِف الذي تحتويه داخلها (انظر الاستيطيقا الترانسندنتالية)؛ فهي إذاً ليست مجرَّد مفاهيم يوجد الوعي نفسه محتوىً بواسطتها في تمثُّلات عدَّة؛ بل بالعكس، تجد تمثُّلاتٌ عديدة نفسها هنا محتواةً في تمثُّلٍ واحد وفي الوعي الذي لدينا بها، وبالتالي مرتبطةً بعضها بالبعض الآخر مما يجعل وحدة الوعي القائمة على هذا الشكل وحدة **تأليفية**، لكنها مع ذلك **أصلية**. هذه **الفردية** التي لها مهمَّةٌ في التطبيق (انظر § 25).

الحسي، المكان، ليست بعد معرفةً على الإطلاق؛ هو يوفر فقط مختَلِف العيان **قبْلياً** لمعرفةٍ ممكنة. أما لمعرفة شيءٍ ما في المكان، لنقلْ خطّاً على سبيل المثال، فلا بدَّ لي من أن **أرسمه**، أي أن أحقق تأليفياً علاقةً محددة للمختَلِف المعطى، بحيث تكون وحدة هذا الفعل هي نفسها وحدة الوعي (في مفهوم خطٍّ)؛ وهكذا فقط تتمُّ معرفة شيء (مكان محدد). فوحدة الوعي التأليفية هي إذاً الشرط الموضوعي لكلِّ معرفة؛ ليس فقط لكوني بحاجةٍ إليها أنا نفسي لمعرفة شيء، وإنما يجب على كلِّ عيانٍ أن يكون خاضعاً لها لكي **يُصبح موضوعاً** بالنسبة إلي، لأنه خلافاً لذلك وفي غياب هذا التأليف، لن يكون بالإمكان توحيد المختَلِف في وعيٍ واحد.

وكما سبق وقلنا، هذه القضية الأخيرة هي نفسها تحليلية، على الرغم من أنها تجعل من الوحدة التأليفية شرطاً لكلِّ فكرٍ؛ ذاك أنها لا تقول شيئاً أكثر من أن كلَّ تمثُّلاتي **أنا**، في أي عيانٍ معطى، لا بدَّ وأن تكون خاضعةً بالضرورة للشرط الذي بموجبه فقط أستطيع أن أحسبها، بوصفها تمثُّلاتي **أنا**، لصالح الأنا المتماهية، وبما أنها مرتبطةٌ تأليفياً في إبصار، أستطيع أن أجمعها إذاً بواسطة العبارة العامة **أنا أفكِّر**.

ولكن مع ذلك ليس هذا المبدأ مبدأً واحداً لكلِّ فهم ممكن بعامة، بل هو مبدأ لهذا الفهم فقط الذي، بواسطة إبصاره المحض، في تمثُّل **أنا موجود**، لا يُعطى بعد أيُّ مختَلِف. ذلك الفهم الذي يحتوي المختَلِف في العيان، بواسطة الفعل نفسه الذي لوعيه الخاصِّ به، أي، بكلام آخر، فهمٌ عليه، بواسطة تمثُّله، أن يوجِدَ في وقتٍ واحد أشياء التَمثُّل، لا يتطلّب فعل تأليفِ للمختَلِفات[7] كشرطٍ

(7) طبعة أكاديمية برلين: "المختلف" (بالمفرد).

لوحدة وعيه، فعلٌ يحتاج إليه بالضرورة الفهم البشري الذي يفكّر فقط ولا يمكنه أن يُعاين. ولكن، بالنسبة إلى الفهم البشري، هو لا محالة المبدأ الأول، حيث إنه لا يستطيع أن يكوّن لنفسه حتى ولا فكرة عن فهم آخر ممكن، إما كفهم عليه أن يعاين نفسه، وإما كفهم يملك في أسّاسه عياناً حسّياً، ولكن من نوعٍ مختلفٍ عن الذي في المكان وفي الزمان.

§ 18
ما هي الوحدة الموضوعية للوعي بالذات

وحدة الإبصار **الترانسندنتالية** هي تلك التي يتّحد بواسطتها كلّ المختَلِف المعطى في عيانٍ في مفهومٍ عن الشيء، ولهذا السبب تسمّى **موضوعيةً** ويجب أن تميَّز عن **الوحدة الذاتية** للوعي، التي هي تعيُّنٌ **للحس الداخلي**، به يُعطى تجريبياً مختَلِفُ العيان ذاك لقيام علاقة كهذه. فأن أكون قادراً على جعل نفسي واعياً **تجريبياً** بالمختَلِف في وقت واحد، أو الواحد تلو الآخر، هذا أمر يخضع لظروفٍ أو لشروطٍ تجريبية. ومن هنا، فإن وحدة الوعي التجريبية، بواسطة تداعيات التمثُّلات تتعلّق، بظاهرةٍ، وهي عَرَضيةٌ تماماً. بالمقابل، لا تخضع الصورة المحض للعيان في الزمان، كمجرد عيانٍ بعامةٍ، يحتوي مختَلِفاً معطى، لوحدة الوعي الأصلية، إلا بواسطة العلاقة الضرورية بين مختَلِف العيان والأنا أفكر ليس إلا؛ وبالتالي بواسطة التأليف المحض للفهم، الذي يقع **قبْلياً في** أساس التأليف التجريبي. تلك الوحدة هي وحدها الصحيحة موضوعياً؛ أما وحدة الإبصار التجريبية، التي لسنا بصدد النظر فيها هنا، والتي، فضلاً عن ذلك، لا تشتق من الأولى **فعلياً** (in concreto) إلا بموجب شروطٍ تجريبيةٍ معطاة، فهي صحيحة ذاتياً فقط. يربط فردٌ ما تمثّل كلمةٍ ما بشيء ما، بينما يربطها

آخر بشيء مختلف؛ ووحدة الوعي، ليس لها في ما هو تجريبي صحّةٌ لا بالضرورة ولا كلّياً، بالنسبة إلى ما هو معطى.

§ 19
يقوم الشكل المنطقي لكلّ الأحكام في وحدة الإبصار الموضوعية للمفاهيم المحتواة فيها

لم أستطع يوماً أن أُقنع نفسي بالتحديد الذي يعطيه المناطقة للحكم بوجهٍ عام؛ وهو، حسب ما يقولون، تمثُّل علاقةٍ بين مفهومين. ولست الآن بصدد مجادلتهم في نقص تحديدهم، بأنه، على كلِّ حال، لا ينطبق إلا على الأحكام الحملية، وإنما ليس على الأحكام الشرطية المتصلة والمنفصلة (من حيث تتضمَّن هذه الأخيرة ليس فقط علاقةً بين مفهومين، بل أيضاً علاقةً بين أحكام)، فإنني أكتفي بلفت الانتباه فقط (على الرغم من أن هذا النقص المنطقي قد أدّى إلى نتائج مُتعبة)[8] إلى أن قوام هذه **العلاقة** ليس معيَّناً هنا.

لكن لو بحثتُ بشكلٍ أدقّ، في العلاقة الموجودة في كلِّ حكمٍ بين المعارف المعطاة، ولو ميَّزتُها بوصفها منتمية إلى الفهم، عن العلاقة القائمة بموجب قوانين المخيِّلة الاسترجاعية (ذات الصحَّة الذاتية فقط)، لوجدتُ أن حكماً ليس سوى نمط إحالة معارف معطاةٍ

---

(8) إن النظرية المستفيضة حول أشكال القياس الأربعة لا تعنى إلا بالاستدلالات الحملية؛ وعلى الرغم من أنها ليست سوى فنٍّ للحصول خلسةً، عبر إخفاء استنتاجاتٍ مباشرة (consequentiae immediatae) تحت مقدِّمات استدلالٍ محض، على ظاهر عددٍ من أشكال الاستدلال يكون أكبر من العدد الذي في الشكل الأول، فإنها لم تكن مع ذلك لتحرز أيَّ نجاحٍ خاصٍّ في هذا المجال لو لم تكن قد نجحت بحصر المرجعية بالأحكام الحملية، بوصفها الأحكام التي على جميع الأحكام أن تعود إليها. لكن هذا خطأ بموجب § 9.

إلى وحدة الإبصار الموضوعية. وهذا ما تهدف إليه كلمة الربط الصغيرة **هو** [موجود، إنه... إلخ] في هذه الأحكام، لكي يتمَّ تمييز الوحدة الموضوعية للتمثُّلات المعطاة عن الذاتية. لأن هذه تدلُّ على علاقة هذه التمثُّلات بالإبصار الأصلي **ووحدتها الضرورية**، حتى ولو كان الحكم نفسه تجريبياً، وبالتالي عرضياً، مثلاً [الحكم القائل]: الأجسام ثقيلة. لا شكَّ في أنني لا أريد أن أقول إن هذين التمثُّلين [أي الجسم والثقل] ينتميان **بالضرورة الواحد إلى الآخر** في العيان التجريبي، بل ينتميان إلى بعضهما البعض **بفضل وحدة الإبصار الضرورية في** تأليف العيانات، أي بموجب مبادئ التعيين الموضوعي لكلِّ التمثُّلات من حيث يمكن أن تنتج منها معرفةٌ، وكلُّ هذه المبادئ تستنبط من المبدأ الأساسي لوحدة الإبصار الترانسندنتالية. بهذا فقط ينبثق من هذه العلاقة **حكمٌ**، أي علاقةٌ ذات صحَّةٍ موضوعية وهي تتميَّز بشكلٍ كافٍ عن العلاقة بين هاذين التمثُّلين نفسهما، حيث تكون صحَّةٌ ذاتيةٌ فقط، كتلك التي تقوم، مثلاً، بموجب قوانين التداعي. هنا، بموجب هذه الأخيرة، أستطيع أن أقول فقط: عندما أحمل جسماً، أشعر بانطباع الثقل، لكني لا أستطيع القول: الجسم **هو** ثقيل؛ وهذا يعادل القول: إن هذين التمثُّلين مرتبطان في الشيء، أي من دون مراعاة فرق في حالة الذات، وليسا مجتمعين معاً في الإدراك وحسب (مهما كثرت وتيرة تكراره).

§ 20

تخضع جميع العيانات الحسِّية للمقولات بوصفها الشروطَ التي تسمح هي وحدها بجمع المختلف منها في وعي

يندرج المختَلِف المعطى في عيان حسِّي بالضرورة تحت وحدة الإبصار التأليفية الأصلية، لأنه بهذه فقط يمكن أن تكون وحدة العيان

B 143

ممكنةً (§ 17). لكن فعل الفهم الذي يُحيل مختَلِفُ التمثُّلات المعطاة (سواءً كانت عياناتٍ أم مفاهيم) إلى إبصارٍ بعامة، هو الوظيفة المنطقية للأحكام (§ 19). فكلُّ مختَلِفٍ، من حيث هو معطىً في عيان تجريبي، هو **معيَّنٌ** إذاً بالنسبة إلى إحدى الوظائف المنطقية للحكم، التي يحال بها إلى وعيٍ بعامة. والحال أن **المقولات** ليست سوى هذه الوظائف لإصدار حكم، من حيث إن مختَلِف عيانٍ معطى يتعيَّن بالنظر إليها (§ 13). فالمختَلِف القائم في عيانٍ معطى يخضع أيضاً بالضرورة للمقولات.

§ 21
ملاحظة

إن مختَلِفاً محتوىً في عيانٍ أسمِّيه عياناً خاصاً بي، يتمثَّل بتأليف الفهم على أنه ينتمي إلى الوحدة **الضرورية** للوعي بالذات، وهذا ما يحصل بفضل **المقولة**[9] تُظهر هذه إذن أن الوعي التجريبي بمختَلِف معطىً في عيانٍ واحد إنما يخضع لوعيٍ محض **قبْلياً**، مثلما يخضع عيانٌ تجريبي لعيانٍ حسّي محض، يحدث هو أيضاً **قبْلياً**. فالقضية السابقة تشكِّل إذاً بداية **استنباطٍ** لمفاهيم محضة للفهم حيث يجب عليَّ - بما أن المقولات تظهر **بمعزلٍ عن الحساسية في الفهم** فقط - أن أصرف النظر عن الطريقة التي يُعطى بها المختَلِف لعيانٍ تجريبي، كي لا أرى إلا الوحدة التي يضيفها الفهم إلى العيان بواسطة المقولة. وسيتبيَّن لاحقاً (§ 26) على أساس الطريقة التي يعطى بها العيان التجريبي في الحساسية، أن وحدة هذا العيان ليست سوى تلك التي تمليها المقولة، وفقاً للفقرة § 20 السابقة، على

(9) يستند الدليل إلى **وحدة العيان** المتمثِّلة التي بها يُعطى موضوع، والتي تتضمَّن دائماً في داخلها تأليف المختَلِف المعطى في عيان، وقد احتوت سلفاً علاقة هذا الأخير بوحدة الإبصار.

مختَلِف عيانٍ معطى بعامة؛ وبهذا إذن، [أي] بأن يتمَّ توضيح صحّة المقولات **قبْلياً** بالنظر إلى جميع موضوعات حواسِّنا، يكون قد تحقَّق القصد من استنباطنا بشكلٍ كامل.

ولكن، ثمّة نقطةٌ في الدليل السابق لم يكن باستطاعتي قطّ أن أصرف النظر عنها، أي عن المختَلِف المخصَّص للعيان، يجب أيضاً أن يكون **معطىً** قبل تأليف الفهم وبشكلٍ مستقلٍ عنه؛ أما كيف ذلك، فيبقى هنا غير محدَّد. لأنني، لو أردتُ أن أكوِّن في ذهني فكرةَ فهمٍ يستطيع هو نفسه أن يعاين (كأن يكون مثلاً فهماً إلهياً لا يتمثَّل موضوعاتٍ معطاة، وإنما بتمثُّله تكون الموضوعات هي نفسها معطاةً أو محدثةً في نفس اللحظة)، ستكون المقولات، بالنظر إلى معرفةٍ كهذه، خاليةً من كل معنى. إنها مجرد قواعد لفهم تقوم كلُّ قدرته على التفكير، أي على فعل إخضاع تأليف المختَلِف الذي أعطي له من جهةٍ أخرى في العيان إلى وحدة الإبصار، وهو بالتالي لا **يعرف** شيئاً بنفسه، بل يكتفي بربط وتنظيم المادة المخصَّصة للمعرفة، العيان، الذي يجب أن يكون معطىً له بواسطة الشيء. أما حول خصوصيَّة فهمنا، أنه لا يقيم **قبْلياً** وحدة الإبصار إلا بواسطة مقولاتٍ هي من هذا النوع وبهذا العدد بالضبط، فليس بإمكاننا أن نقدِّم مبرِّراً أبعد من ذلك، كما أنه لا تتوفَّر لدينا حجةٌ لماذا لدينا هذه الوظائف للحكم بعينها من دون سواها، أو لماذا يكون المكان والزمان الصورتين الوحيدتين لعياننا الممكن.

22 §

ليس للمقولة من استعمال لمعرفة الأشياء سوى تطبيقها على موضوعات التجربة

أن يفكِّر بموضوع وأن **يُعرف** موضوعٌ، ليسا إذاً أمراً واحداً. فالمعرفة تتطلّب في الواقع عنصرين: **أولاً**، المفهوم الذي به يتمُّ

التفكير بموضوعٍ بعامةٍ (المقولة)، **وثانياً**، العيان الذي به يعطى؛ لأنه إذا لم يكن البتةَ بالإمكان أن يُعطى عيان يتناسب مع المفهوم، عندئذ يكون المفهوم فكرةً من حيث الصورة، إنما من دون أيِّ موضوعٍ، ولن تكون معرفة بأيِّ شيءٍ قط ممكنةً بواسطته؛ لأنه **لن يكونَ هناك**، على حدٍّ علمي، ولا **يمكن** أن يكون، ما يمكن أن تطبَّق عليه فكرتي. والحال، إن كلَّ عيانٍ ممكنٍ بالنسبة لنا هو حسِّي (الإستيطيقا)؛ ولذلك لا يمكن التفكير موضوعٍ بعامّة أن تصبح معرفةً عندنا بواسطة مفهومٍ محضٍ للفهم، إلا إذا وُضع هذا المفهوم على علاقة بموضوعات الحواس. والعيان الحسِّي، إما أن يكون عياناً محضاً (مكان وزمان)، أو عياناً تجريبياً لذاك الذي يتمُّ تمثُّله مباشرةً على أنه حقيقي في المكان والزمان، من خلال الإحساس. إننا بتعيين الأول نستطيع أن نحصل على معارف بالموضوعات **قبْلياً** (في الرياضيات)، ولكن فقط لجهة صورتها، بوصفها ظاهرات؛ أما أنه يمكن أن توجد أشياء يجب بالضرورة أن تتمَّ معاينتها بحسب هذه الصورة، فهذا يبقى أيضاً أمراً معلَّقاً هنا. وبالتالي، ليست المفاهيم الرياضية في مجملها معارف بذاتها، إلا إذا افترضنا أن ثمّة أشياء لا تستطيع أن تعرض نفسها علينا إلا وفقاً لصورة هذا العيان الحسِّي المحض. لكن **أشياء في المكان وفي الزمان** لا تُعطى إلا كونها إدراكاتٍ حسِّيةٍ (تمثُّلاتٍ مصحوبة بإحساس)، وبالتالي بواسطة تمثُّلٍ تجريبي. ينتج من ذلك أن مفاهيم الفهم المحضة، حتى حينما تكون مطبَّقةً على العيانات **قبْلياً** (كما في الرياضيات)، لا توفِّر لنا معرفةً إلا إذا كانت هذه العيانات، وبالتالي أيضاً بواسطتها مفاهيم الفهم، قادرةً على أن تطبَّق على عيانات تجريبية. ومن ثَمَّ، لا توفِّر لنا المقولات هي أيضاً، بواسطة العيان، أيَّ معرفةٍ بالأشياء، إلا من خلال تطبيقها الممكن على **العيان التجريبي** فقط - وهذا يعني أنها لا تخدم إلا في إمكانية **المعرفة التجريبية** لا غير. لكن هذه إنما تسمَّى **تجربة**. ينتج

من ذلك إذاً أن ليس للمقولات أي استعمالٍ آخر لمعرفة الأشياء، إلا بقدر ما تُعتبر هذه الأشياء موضوعاتٍ لتجربةٍ ممكنة فقط.

§ 23

للقضية السابقة أهميةٌ بالغة؛ لأنها هي بالذات تعيِّن حدود استعمال مفاهيم الفهم المحضة بالنظر إلى الموضوعات، مثلما عيَّنت الإستيطيقا الترانسندنتالية حدود استعمال الصورة المحض لعياننا الحسِّي. فالمكان والزمان، بوصفهما شرطَي الإمكانية التي تجعل الموضوعات قابلةً لأن تعطى لنا، لا قيمة لهما إلا حينما يتعلَّق الأمر بموضوعات بالحواس، وبالتالي بالنسبة إلى التجربة. وهما لا يمثِّلان أيَّ شيء خارج هذه الحدود؛ ذاك أنهما ليسا إلا في الحواس، ولا حقيقة لهما خارجها. أما مفاهيم الفهم المحضة فهي **مُعْتَقَةٌ** من هذا الحصر وتمتدُّ على موضوعات العيان بوجهٍ عام، سواءً كان شبيهاً بعياننا أم لا، فقط عندما يكون حسِّياً لا عقلياً. لكن هذا الامتداد للمفاهيم المتَّسع إلى خارج عياننا نحن الحسِّي لا يفيدنا في شيء. لأنها سوف تكون عندئذ مفاهيم فارغة من الأشياء، وحينما يتعلَّق الأمر فقط بما إذا كانت أشياء كهذه ممكنةً قط أو غير ممكنة، لن نكون قادرين على الحكم بمساعدة هذه المفاهيم، وهي مجرَّد صور فكرةٍ دون حقيقة موضوعية، لأنه ليس لدينا تحت تصرفنا أيُّ عيانٍ يمكن أن تطبق عليه وحدة الإبصار التأليفية، المحتوى الوحيد لهذه المفاهيم، وهكذا يمكنها أن تعيِّن موضوعاً. إن عياننا **نحن** الحسِّي والتجريبي هو وحده الذي يستطيع أن يمدَّها بالمعنى وبالدلالة.

إذاً لو افترضنا شيئاً لعيانٍ **غير حسي** بمثابة معطىً، لكان باستطاعتنا طبعاً أن نتمثَّله بواسطة كلِّ تلك المحوّلات المتضمَّنة في الافتراض **أن لا شيء ممَّا يخصُّ العيان الحسي ينتمي إليه**؛ عندئذٍ

يمكن القول [مثلاً] إنه ليس ممتدّاً، أو ليس في المكان، وإن مدّته ليست زمنية، وإنه لا يوجد فيه أيُّ تغيُّر (تتالي التعيينات في الزمان)... إلخ. ولكن لن تكون في واقع الأمر معرفةً حقيقةً إن اكتفيتُ بالإعلان ببساطة عن أيّ عيان الشيء **ليس موجوداً**، من دون أن أستطيع قول أيّ شيء عما يحتويه؛ لأنني عندئذٍ لا أكون قد تمثّلت إمكانية شيءٍ يمكن لمفهوم الفهم المحض الخاصّ بي أن ينطبق عليه، كوني لم أستطع أن أوفّر أيَّ عيانٍ قابل للتطابق معه، بل جلُّ ما استطعتُ قوله إن عياني لا يصحُّ بالنسبة إليه. غير أن ما هو جوهريٌّ هنا هو أنه لا يمكن أن تطبّق أيُّ مقولةٍ على شيء كهذا: مثلاً، مفهوم الجوهر، أي مفهوم شيءٍ يمكن أن يوجد كحاملٍ، ولا يوجد أبداً كمجرّد محمولٍ بإزاء مفهوم كهذا، أنا أجهل تماماً ما إذا كان يمكن أن يوجد شيءٌ ما من شأنه أن يتناسب مع هكذا تعيينٍ للفكر، إذا لم يوفّر لي عيانٌ تجريبي فرصة تطبيقه. لكننا سنعود على هذا بأكثر من ذلك في ما يلي.

24 §

حول تطبيق المقولات على موضوعات الحواس بعامة

تُحمل مفاهيم الفهم المحضة على موضوعات العيان بعامةٍ بواسطة الفهم وحده، سواء تعلّق الأمر بعياننا نحن أو بأيّ عيانٍ آخر، شرط أن يكون حسّياً؛ لكنها تكون، لهذا السبب بالذات، مجرّد **صورٍ للأفكار**، التي بواسطتها وحدها لا يمكن أن تتمّ معرفة أي موضوعٍ معيَّن. فالتأليف أو ربط المختَلِف في هذه المفاهيم كان يُحمل علىَ وحدة الإبصار وحدها، وبهذا كان يشكّل أساس إمكان نية المعرفة **قبْلياً**، من حيث إن هذا الربط إنما يقوم على الفهم. وبناءً عليه ليس التأليف ترانسندنتالياً وحسب، بل هو أيضاً عقليٌّ محضٌ

فقط. ولكن بما أنه توجد في داخلنا صورةٌ معيَّنة للعيان الحسي **قبْلياً**، تقوم على قابليَّة قدرتنا على التمثُّل (الحساسية)، لذا يستطيع الفهم، كتلقائية، أن يعيِّن الحسَّ الداخلي بواسطة مختَلِف التمثّلات المعطاة، بطريقة مطابقة لوحدة الإبصار التأليفية، وهكذا يستطيع أن يفكِّر **قبْلياً** وحدةَ إبصار المختَلِف التأليفية التي لـ **العيان الحسي** كالشرط الذي يجب أن تخضع له بالضرورة جميع موضوعات عياننا (العيان البشري)؛ لأنه بهذا تحصل المقولات، بوصفها مجرد صورٍ للأفكار، على حقيقة موضوعية، أعني تطبيقاً على موضوعاتٍ يمكن أن تكون معطاةً لنا في العيان، ولكن كظاهرات فقط؛ ذلك لأننا لا نقوى على عيانٍ **قبْلياً** إلا من وراء هذه [الظاهرات].

قد يسمَّى هذا **التأليف** لمختَلِف العيان الحسي، الذي هو ممكنٌ وضروريٌ **قبْلياً**، تأليفاً **مجازياً** (synthesis speciosa)، بهدف التَّمييز بينه وبين ذلك التأليف الذي سيفكَّر فيه إزاء مختَلِف عيانٍ بعامةٍ في مجرَّد المقولة، والذي يُسمَّى ربطاً بالفهم (synthesis intellectualis)؛ كلاهما **ترانسندنتاليان**؛ ليس فقط لأنهما هما نفسهما يحدثان **قبْلياً**، بل أيضاً لأنهما يؤسِّسان **قبْلياً** إمكانية معرفةٍ أخرى.

لكن التأليف المجازي، حينما يتعلَّق فقط بوحدة الإبصار التأليفية الأصلية، أعني بهذه الوحدة الترانسندنتالية المفكَّرة في المقولات، يجب أن يُسمَّى، لكي يكون مميَّزاً عن مجرَّد الربط بالفهم، **تأليف المخيِّلة الترانسندنتالي**. إن **المخيِّلة** هي القدرة على تمثُّل موضوع حتى **من دون حضوره** في العيان. ولكن، بما أن كلَّ عياننا حسِّيٌ، فالمخيلة، بحكم الشرط الذاتي الذي بموجبه فقط يمكنها أن تعطي مفاهيم الفهم عياناً مطابقاً، إنما تنتمي إلى **الحساسية**؛ ولكن بما أن تأليف المخيلة هو فعل التلقائية التي هي معيَّنةٌ، وليست، كما هو الحسُّ، مجرد قابلةٍ للتعيين، وبإمكانها،

بالتالي أن تعيِّن الحسّ **قبْلياً**، وفق صورته الخاصة، بملاءمة مع وحدة الإبصار، فإن المخيِّلة بموجب كونها قدرةً على تعيين الحساسية **قبْلياً**، يجب أن يكون تأليفها وفق **المقولات**، تأليف **المخيِّلة** الترانسندنتالي. إنه فعل الفهم على الحساسية، وأول تطبيقٍ له (كما أنه في الوقت نفسه أساس جميع التطبيقات الأخرى) على موضوعات العيان الممكن بالنسبة إلينا. إنها، كتأليف مجازي، تتميَّز عن التأليف بالفهم الذي يتمُّ بواسطة الفهم فقط من دون أيِّ تدخلٍ للمخيِّلة. والآن، بما أن المخيِّلة تلقائية، لذلك أُطلق عليها أيضاً أحياناً اسم المخيِّلة **المنتجة**، وبهذا أميِّزها عن المخيِّلة **الاسترجاعية**، التي يكون تأليفها خاضعاً لقوانين تجريبية فقط، أي قوانين التداعي، والتي، من هنا، لا تساهم بشيء في شرح إمكانية المعرفة **قبْلياً**، ولهذا السبب هي لا تنتمي إلى الفلسفة الترانسندنتالية بل إلى علم النفس.

هنا الآن المكان [المناسب] لتوضيح المفارقة التي يجب أن تكون قد لفتت نظر كلِّ امرئٍ أثناء عرض صورة الحسِّ الداخلي (§ 6)؛ أي كيف أنه لا يقدِّمنا حتى نحن أنفسنا إلى وعينا إلا كما نظهر لأنفسنا، لا كما نحن في ذاتنا، أي لأننا لا نعاين أنفسنا إلا كما نحن **متأثِّرون** داخلياً، الأمر الذي يبدو متناقضاً، من حيث يكون واجباً علينا أن نتصرَّف تجاه أنفسنا كمنفعلين؛ ولذا يفضَّل عادةً في منظومات علم النفس، عدُّ **الحسِّ الداخلي** وقدرة **الإبصار** (التي نميِّز نحن بينهما بعناية) بمثابة شيء واحد.

إن ما يعيِّن الحسَّ الداخلي هو الفهم وقدرتُه الأصلية على ربط مختَلِف العيان، أي إدراجه تحت إبصار (الذي تقوم عليه إمكانية الفهم نفسها). والآن، بما أن الفهم عندنا نحن البشر ليس هو نفسه

مَلَكة العيانات، وأن هذه العيانات، حتى ولو كانت معطاةً في الحساسية، فهو لن يستطيع أن يجعلها **خاصةً به** على اعتبارها فيه وكأنها تربط مختَلِف العيانات **الخاصة به**، فينتج من ذلك أن تأليف الفهم - منظوراً إليه منفرداً – ليس سوى وحدة الفعل التي، كونها كذلك، إنما يعيها هو بنفسه حتى من دون الحساسية، لكنه قادرٌ بواسطتها على تعيين الحساسية داخلياً فيما يختصُّ بالمختَلِف الذي قد يكون معطى له وفق صورة العيان الحسّي. كذلك يمارس الفهم تحت تسمية **تأليف المخيِّلة الترانسندنتالي**، على الذات المنفعلة - وهو مَلَكَتها – ذلك الفعل الذي نقول عنه بحقٍّ، إن الحسّ الداخلي متأثرٌ به. إن الإبصار ووحدته التأليفية ليسا متماهيين اطلاقاً مع الحسّ الداخلي، بل إن ذاك يتجه، كونه مصدر كلِّ ربطٍ، نحو مختَلِف **العيانات بعامةٍ** تحت اسم المقولات، قبل أن يتَّجه نحو أي عيانٍ حسي عن الأشياء بعامةٍ. بالمقابل، يحتوي الحسَّ الداخلي مجرَّد **صورة** العيان، ولكن دون أن يتمَّ فيه نفسه أيُّ ربطٍ للمختَلِف، فهو بالتالي لا يحتوي بعد أيَّ عيانٍ **معيَّن** ليس ممكناً إلا بوعي تعيين الحسِّ الداخلي بفعل المخيِّلة الترانسندنتالي (التأثير التأليفي للفهم في الحسِّ الداخلي) الذي سمَّيتُه التأليف المجازي.

هذا ما ندركه أيضاً دائماً في داخلنا. إننا لا نستطيع أن نفكر خطّاً دون أن **نخطَّه** في الفكر، ولا دائرةً من دون أن **نرسمها**، كما أننا لا نستطيع أبداً أن نتمثَّل أبعاد المكان الثلاثة من دون أن نضع، انطلاقاً من نفس النقطة، ثلاثة خطوطٍ تكون عموديةً في ما بينها؛ لا نستطيع حتى أن نتمثَّل الزمان إلا بأن **نخطَّ** خطاً مستقيماً (عليه أن يقوم بدور تمثُّلٍ مجازيٍ خارجيٍ للزمان) ونوجِّه اهتمامنا كلّه نحو فعل تأليف المختَلِف الذي به نعيِّن الحسَّ الداخليَّ بشكل متتالٍ، وبذلك نكون قد أحطنا أيضاً بتتالي هذا التعيين. إن الحركة، بوصفها

فعل الذات (لا بوصفها تعييناً لشيء ما)[10]، وبالتالي فإن تأليف المختلف في المكان في حال صرفنا النظر عن المكان، ووجَّهنا انتباهنا فقط نحو الفعل الذي نعيِّن به **الحسَّ الداخلي** وفق صورته، هو الذي ينتج حتى مفهوم التتالي. إذاً لا يعثر الفهم بأيِّ شكلٍ من الأشكال على أيِّ ربطٍ كهذا جاهز في المختَلِف، بل إنه **ينتجه** بأن **يؤثّر** في هذا الحسّ.

أما كيف يتميَّز [الـ] أنا، أنا الأنا أفكِّر، عن الأنا الذي يعاين نفسه (بأنني أستطيع أن أتمثَّل أيضاً، على الأقلّ من باب الإمكان، نوعاً آخر من العيان) ويكون مع ذلك متماهياً مع هذا الأخير ويشكِّل معه الذات الواحدة نفسها، كيف أستطيع إذن أن أقول: **أنا**، كذكاء وذاتٍ **مفكِّرةٍ**، أعرف **نفسي** كشيءٍ **مفكِّرٍ** فيه، إلى حدِّ أنني، بالإضافة إلى هذا، معطىً لنفسي في العيان - إنما، مثلي مثل باقي الظاهرات، ليس كما أنا في ذاتي، وكما أُعتبر من قبل الفهم، بل فقط كما أظهر - هذا سؤالٌ فيه صعوبةٌ ليست أكبر ولا أصغر من تلك الموجودة في السؤال: كيف يمكنني أن أكون موضوعاً بعامةٍ لعياني وإدراكاتي الحسِّية الداخلية. أما أنه يجب أن يكون الأمر حقيقةً كذلك، فإنه، في حال اعترفنا للمكان بأنه مجرَّد صورةٍ محض لظواهر الحسِّ الخارجي، سيكون بالإمكان البرهان على ذلك بوضوحٍ باعتبار أننا لا نستطيع تمثُّل الزمان، الذي ليس موضوعاً للعيان الخارجي اطلاقاً، بغير طريقةٍ إلا بصورة خطٍّ نخطُّه نحن في

---

(10) لا تنتمي حركة **شيءٍ** ما في المكان إلى علمٍ محض، ومن ثمَّ لا تنتمي إلى علم الهندسة أيضاً، لأنه لا يمكن أن يُعرف **قبلياً** عن شيءٍ أنه متحركٌ، بل يعرف ذلك من خلال التجربة فقط. غير أن الحركة، كونها **وصفاً** لمكانٍ، هي فعلٌ محض للتأليف المتتالي للمختَلِف في العيان الخارجي بعامةٍ بواسطة المخيِّلة المنتجة؛ فهي إذاً لا تنتمي فقط إلى علم الهندسة، بل إلى الفلسفة الترانسندنتالية أيضاً.

فكرنا، وهي طريقة تمثُّلٍ لا يمكننا بدونها معرفة وحدة قياسه، كما أننا مضطرُّون أيضاً أن نستمدَّ تعييننا لمراحل الزمان، إلى النقاط الزمنية، لكافة إدراكاتنا الداخلية من التغيُّرات التي ندركها ادراكاً حسِّياً في الأشياء الخارجية. ينتج من ذلك أنه يجب علينا أن نرتِّب تعيينات الحسّ الداخلي، بوصفها ظاهرات في الزمان، بنفس الطريقة تماماً التي نرتِّب بحسبها تعيينات الحواسّ الخارجية في المكان. ومن نتيجة ذلك أننا إذا سلَّمنا بخصوص هذه الأخيرة أننا لا نعرف أشياء إلا بقدر ما نحن متأثرون خارجياً، سيكون علينا أن نعترف أيضاً بالنظر إلى الحسّ الداخلي، أننا لا نعاين أنفسنا بواسطته، إلا كما نحن متأثرون داخلياً **بأنفسنا**، وهذا يعني، بالنظر إلى العيان الداخلي، أننا لا نعرف ذاتنا الخاصة بنا إلا كظاهرة، لا كما هي في ذاتها(11)

25 §

من جهة أخرى، أنا لا أعي ذاتي في التأليف الترانسندنتالي للتمثُّلات بعامة، وبالتالي في الوحدة التأليفية الأصلية للإبصار، كما أظهر لذاتي، ولا كما أنا في ذاتي، بل لديَّ فقط وعيٌ **بأنني** موجود. هذا **التمثُّل** هو **تفكيرٌ** وليس **عياناً**. والآن، بما أنه يلزمنا أيضاً لـ **معرفة** ذواتنا، بالإضافة إلى فعل التفكير، الذي يُخضع مختَلِف كلِّ عيانٍ ممكن لوحدة الإبصار، نوعٌ معيَّن من العيان، يكون هذا المختَلِف معطىً بواسطته، فإن وجودي الخاصّ بي ليس بالتأكيد

(11) لستُ أفهم كيف يمكن للبعض أن يجد هذا الكمّ من الصعوبات في أنَّ الحسّ الداخلي يتأثَّر بنا نحن أنفسنا. فكلُّ فعل تنبُّهٍ يمكن أن يعطينا مثلاً على ذلك. إن الفهم يعيِّن فيه دائماً الحسَّ الداخلي بموجب الربط الذي يفكِّره من أجل العيان الداخلي المناسب للمختَلِف المدرج في تأليف الفهم. أما إلى أيّ درجةٍ تجد النفس البشرية ذاتها متأثرةً بهذه الطريقة على وجه العموم، فهذا ما بإمكان كلِّ فردٍ أن يدركه في ذاته.

مجرَّد ظاهرة (وأقلُّ بكثير مجرَّد وهم)، أما تعيين وجودي[12] فلا يمكن أن يتمَّ إلا وفق صورة الحسِّ الداخلي، على الطريقة الخاصة التي يكون المختَلِف الذي أربطه، معطىً وفقاً لها في العيان الداخلي؛ ولذلك، ليست لديَّ أيُّ **معرفة** بنفسي **كما أنا**، بل فقط كما **أظهر** لذاتي. فالوعي بالذات إذاً بعيدٌ كلَّ البعد عن أن يكون معرفة الذات ذاتها، على الرغم من كلِّ المقولات التي يؤسِّس بواسطتها التفكير **بشيء بعامة** عبر ربط المختَلِف في إبصار واحد. وكما أنني - لكي أعرف شيئاً متميّزاً عني - بحاجةٍ ليس فقط إلى فكرة شيء بعامةٍ (في المقولة)، بل أيضاً إلى عيانٍ أعيِّن به ذلك المفهوم العام، كذلك أنا بحاجة أيضاً، إلى معرفة ذاتي، ليس فقط إلى الوعي بذاتي أو إلى فكرة أنني أفكر ذاتي، بل، بالإضافة إلى ذلك، أنا بحاجةٍ إلى عيانٍ عن المختَلِف في داخلي لكي أعيِّن به هذه الفكرة. صحيحٌ أنني موجودٌ كذكاء لا يعي إلا قدرته على الربط، إلا أنه خاضعٌ للمختَلِف الذي على هذا العقل أن يربطه بشرطٍ مقيِّدٍ يسمَّى الحسَّ الداخلي؛ وقوام هذا الشرط هو في أن فهمي لا يستطيع أن يجعل هذا الربط قابلاً لأن يعاين إلا بموجب علاقاتٍ زمنية، خارجةٍ كلياً عن المفاهيم الخاصة بالفهم؛ وبناءً عليه

---

(12) تعبِّر **الأنا أفكِّر** عن الفعل الذي قوامه تعيين وجودي. بهذا إذاً يكون وجودي قد أعطي بفعل الوعي؛ لكن الكيفية التي يجب عليَّ أن أعيِّنَ بها وجودي، أي أن أَضَع فيَّ المختَلِف الذي يخصُّه، تبقى غير معطاةٍ بذلك بعد. ولهذا الغرض لا بدَّ من عيان الذات الذي أساسه صورةٌ معطاةٌ **قبلياً**، أي الزمان، الذي هو حسّيٌّ ويعود إلى استعداد القابل للتعيين وللتأثُّر. والآن، لمّا كنتُ لا أملك بعد عياناً آخر غير عيان الذات، يعطي ما يقابل فيَّ **المعيَّن** الذي لا أعي منه إلا التلقائية التي تميِّزه، والذي يعطيه قبل فعل **التعيين**، مثلما يعطي **الزمان** ما هو قابل للتعيين، كذلك لن أكون قادراً على تعيين وجودي كوجود كائنٍ تلقائي؛ بل أنا أتمثَّل فقط تلقائية تفكيري، أي الفعل الذي قوامه التعيين، ويبقى وجودي دائماً قابلاً للتعيين حسياً فقط، أي على غرار وجود ظاهرة. ومع ذلك، إن هذه التلقائية هي التي تجعلني أسمّي نفسي **عقلاً**.

B 158

لا يمكن بأيِّ حالٍ من الأحوال لهذا العقل أن يعرف نفسه إلا كما يظهر ببساطةٍ لنفسه بقصد عيانٍ (لا يمكن أن يكون عقلياً ومعطىً بالفهم نفسه)، لا كما يمكن أن يعرف نفسه لو أن **عيانه** كان عقلياً.

26 §

الاستنباط الترانسندنتالي للاستعمال التجريبي الممكن بوجهٍ عام لمفاهيم الفهم المحضة

في **الاستنباط الميتافيزيقي**، تمَّ عرض البرهان على أصل المقولات **قبْلياً** بوجهٍ عام من خلال توافقها التامّ مع وظائف التفكير المنطقية العامّة؛ أما في **الاستنباط الترانسندنتالي**، فقد تمَّ عرض البرهان على إمكانها كمعارف **قبْلياً** بموضوعاتٍ لعيانٍ بعامة (§ 20، 21). والآن علينا أن نشرح إمكان المعرفة، **قبْلياً**، بواسطة **المقولات**، أي معرفة جميع الموضوعات التي قد **تمثُل دائماً أمام حواسّنا**، وذلك ليس وفقاً لصورة عيانها، بل وفقاً لقوانين ربطها، وذلك كما لو كنا نفرض قوانين على الطبيعة، لا بل وكأننا نجعل الطبيعة ممكنةً. لأنه، إذا كانت المقولات تكفي لهذا الغرض، لَمَا اتَّضح لنا، لماذا كلُّ ما يمثُل أمام حواسنا يجب أن يكون خاضعاً لتلك القوانين التي لها أصلٌ **قبْلياً** في الفهم نفسه.

أُشير، قبل كلِّ شيء، إلى أنني أفهم بـ **تأليف الفهم** جَمْعَ المختَلِف في عيانٍ تجريبي، الذي به يصبح الإدراك الحسّيّ، أي الوعي التجريبي بالعيان (كظاهرة)، ممكناً.

لدينا **صورٌ** للعيان الخارجي، كما وللعيان الحسّيّ الداخلي **قبْلياً** في تمثّلات المكان والزمان، ويجب على تأليفِ لإدراك مختَلِف الظاهرة أن يكون دائماً متوافقاً معهما، لأن التأليف نفسه لا يمكن أن

يتمّ إلا وفقاً لتلك الصور. غير أن المكان والزمان يُتَمثَّلان ليس فقط **كصورتي** العيان الحسّي، بل بوصفهما هما بعينهما **عيانين** (يحتويان مختَلِفاً)، وبالتالي هما يتضمَّنان **قبْلياً** تعيين **وحدة** هذا المختلف (راجع الإستيطيقا الترانسندنتالية)[13] إذاً، حتى **وحدة تأليف** المختَلِف، الحاضر خارجاً عنا أو في داخلنا، وبالتالي أيضاً أيُّ **ربطٍ** يجب أن يتوافق معه كلُّ ما لا بدَّ من تمثُّلهِ على أنه معيَّنٌ في المكان أو في الزمان، قد أضحى بوصفه شرطَ تأليف كلِّ إدراكٍ، معطىً **قبْلياً** في الوقت نفسه مع (لا في) هذه العيانات. لكن هذه الوحدة التأليفية لا يمكن أن تكون إلا ربط مختَلِف **عيانٍ معطى بعامّةٍ**، معطى في وعي أصلي، وفقاً للمقولات، مطبَّقةً فقط على **عياننا الحسّي**. نتيجةً لذلك يخضع كلُّ تأليفٍ، يصبح به الإدراك نفسه ممكناً، للمقولات، ثمَّ، بما أن التجربة هي معرفةٌ بواسطة إدراكاتٍ مترابطة، فإن المقولات هي شروط إمكانية التجربة وهي بالتالي صالحةٌ **قبْلياً** أيضاً لكلِّ موضوعات التجربة.

عندما أحوِّل إذاً عياناً تجريبياً لبيتٍ، على سبيل المثال، إلى إدراكٍ حسّي بواسطة إدراك مختَلِفِه، عندئذ تكون **وحدة** المكان **الضرورية** وعياني الحسّي الخارجي بعامةٍ في أساس هذا الفعل،

(13) لا يحتوي المكان، متمثَّلاً **كموضوع** (كما هو مطلوبٌ أن يكون في الهندسة فعلاً)، أكثر من مجرّد صورة العيان، أي جمع المختَلِف المعطى وفقاً لصورة الحساسية في تمثُّلٍ يمكن أن **يُعاين**، بحيث تعطي **صورةُ العيان** المختَلِف فقط، بينما **يعطي العيان الصوري** وحدةَ التمثُّل. لقد سبق ووضعتُ في الإستيطيقا هذه الوحدة في عداد الحساسية فقط، وذلك بقصد الإشارة إلى أنها تتقدَّم على كلِّ المفاهيم، بالرغم من أنها تفترض تأليفاً لا ينتمي إلى الحواس، بالرغم من أنه بها وحدها، مع ذلك، تكون جميع مفاهيم المكان والزمان ممكنةً. لأنه، لمّا كان أنه بواسطة هذه الوحدة لا غير (الفهم معيِّناً الحساسية) يعطى المكان والزمان كعيانات فمن هنا ينتج أن وحدة هذا العيان تنتمي **قبلياً** إلى المكان والزمان لا إلى مفهوم الفهم (§ 24).

وأكون وكأنني أرسم مظهره الخارجي وفقاً لوحدة تأليف المختَلِف هذه في المكان. لكنَّ هذه الوحدة التأليفية نفسها، إذا ما جرَّدتُ صورة المكان، لها مقرُّها في الفهم، وهي مقولة تأليف المتجانس في عيانٍ بوجهٍ عام، أي مقولة **الكم**، التي يجب أن يتمَّ تأليف الإبصار سابق الذكر، أي الإدراك، وفقاً لها بشكل تام[14]

وعندما أدرك حسّياً (في مثالٍ آخر) تجمُّد الماء، فإنني أدرك حالتين (حالة السيولة وحالة الصلابة)، بحكم كونهما على علاقة متبادلة في الزمان. ولكن في الزمان الذي أضعه كأساسٍ لـ **عيان** داخلي لهذه الظاهرة أتمثَّل بالضرورة **وحدة** المختَلِف التأليفية، التي من دونها لن يكون بالإمكان أن تكون تلك العلامة معطاةً في عيانٍ **بطريقةٍ معينة** (بالنسبة إلى تتالي الزمان). والآن، إن هذه الوحدة التأليفية، بوصفها شرطاً **قبْلياً** أربط بموجبه مختَلِف **عيانٍ** بعامّة، هي، إذا جرَّدتُ الصورة الدائمة لعياني الداخلي، أي الزمان، هي مقولة **العلِّيَّة** التي أعيِّن بواسطتها، حينما أطبقها على حساسيتي، **كلَّ ما يحدث وفقاً لعلاقات الزمان**. إذاً إن الإبصار في حَدَثٍ كهذا، وبالتالي الحَدَث نفسه بالنسبة إلى إمكانية إدراكه، يقعان تحت مفهوم **علاقة العلة والمعلول**، وهكذا أيضاً في سائر الحالات.

*

المقولات هي مفاهيم تُملي **قبْلياً** قوانين على الظاهرة، وبالتالي على الطبيعة، بوصفها شبكة كلِّ ظاهرات الطبيعة منظوراً إليها مادياً

---

(14) بهذه الطريقة يتمّ البرهان على أن تأليف الإدراك، الذي هو تجريبي، يجب أن يكون متوافقاً بالضرورة مع تأليف الإدراك، الذي هو عقليٌّ ومتضمَّنٌ **قبلياً** في المقولة. إنها تلقائيةٌ واحدة بعينها تلك التي تُدخل الربط هناك، تحت اسم المخيّلة، وهنا تحت اسم الفهم، إلى مختَلِف العيان.

(natura materialiter spectate) والآن يُطرح السؤال: بما أن هذه المقولات ليست مشتقةً من الطبيعة ولا تهتدي بها كنموذجٍ عنها (وإلا لكانت تجريبية فقط)، فكيف يمكن فَهِمَ أنه يجب على الطبيعة أن تهتدي بالمقولات؛ بكلامٍ آخر: كيف يمكن للمقولات أن تعيِّن **قبْلياً** ربط مختَلِف الطبيعة، منْ دون أن تستمدَّ أصلها منها. هاكم حلَّ هذا اللغز.

والآن ليست بالفعل طريقة **ربط** قوانين الظاهرة في الطبيعة بالفهم وبصورته **قبْلياً**، أي بقدرته على **ربط** المختَلِف بعامةٍ، أكثر غرابةً من الطريقة التي يجب على الظاهرات نفسها أن تكون عليها لكي تتوافق مع صورة العيان الحسِّي **قبْلياً**. ذاك أن القوانين لا توجد في الظاهرات، بل هي بالنسبة إلى الذات فقط، التي تلازمها الظاهرات، من حيث أن للذات فهماً. وهي كظاهرات ليس لها وجودٌ خاصٌ بها، بل توجد فقط بالنسبة إلى الكائن نفسه، من حيث إن له حواساً. قد تكون للأشياء في ذاتها حتميَّتها بالضرورة، حتى خارج فهم يعرفها. أما الظاهرات فهي ليست سوى تمثُّلاتٍ عن الأشياء التي يبقَى ما يمكن أن تكون عليه في ذاتها غير معروف. أما بوصفها مجرد تمثُّلات، فهي لا تخضع إلى أيِّ قانون ربطٍ، ما عدا ذلك القانون الذي تمليه عليها القدرة الرابطة. والحال أن ما يربط مختَلِف العيان الحسِّي هو المخيِّلة، وهي رهن الفهم في ما يخصُّ وحدةَ التأليف العقلي الذي تقوم به، ورهن الحساسية في ما يخص المختَلِف الداخل في الإبصار. ولمَّا كان كلُّ إدراك حسِّي ممكنِ تأليف الإبصار، أما هو نفسه، بما هو تأليفٌ تجريبي، فهو رهن التأليف الترانسندنتالي، وبالتالي رهن المقولات، لذلك فإن كافّة الإدراكات الحسِّية الممكنة، وكذلك كافة ما يمكن أن يصل إلى الوعي التجريبي دائماً، أي جميع ظاهرة الطبيعة، يجب أن تخضع للمقولات في ما يخص ربطها. والطبيعة (فقط من حيث هي طبيعة

بعامةٍ) هي رهن المقولات كالأساس الأصلي لتوافقها الضروري مع قانون (من حيث هي طبيعة منظور إليها صورياً natura formaliter spectata). لكن القدرة المحض للفهم على فرض قوانين **قبْلياً** على الظاهرات بواسطة المقولات فقط، هي أيضاً ليست كفوءةً لأن تُصدر قوانين أخرى أو أكثر من تلك التي تستند إليها **طبيعةٌ بعامةٍ**، بما هي ملائمة لقانون ظاهرات المكان والزمان. ولا يمكن أن **تُستنبَطَ** قوانين خاصة من مقولات **بشكلٍ تام**، نظراً لكونها تُعنى بظاهرة معيَّنة تجريبياً، على الرغم من أنها خاضعةٌ لها بمجملها. ولا بدَّ من أن تضاف إليها التجربة لكي يتمَّ التعرُّف على هذه القوانين الخاصة **بوجهٍ عام**؛ أما حول التجربة بعامةٍ، وحول ما يمكن أن يُعرف كموضوعٍ لها، فتلك القوانين هي وحدها التي تعلِّم **قبْلياً** [ما يخصها].

§ 27
محصِّلة هذا الاستنباط
لمفاهيم الفهم

لا نستطيع أن **نفكِّر** أيَّ موضوعٍ إلا بواسطة المقولات؛ ولا نستطيع أن **نعرف** أيَّ موضوع تمَّ التفكير فيه إلا بواسطة عياناتٍ تتناسب وهذه المفاهيم. والآن، كلُّ عياناتنا حسِّيةٌ، ومعرفتنا، بما أن موضوعها معطىً، تجريبيةٌ. غير أن المعرفة التجريبية هي تجربة؛ فبالتالي **لا معرفة قبْلياً ممكنةٌ بالنسبة إلينا إلا معرفة موضوعات التجربة الممكنة**[15].

---

(15) كي لا يتعثَّر القرّاء بسرعةٍ أمام النتائج المقلقة والضارّة لهذه القضية، عليَّ أن أذكرّهم بأن المقولات في فعل التفكير ليست مقيَّدةً ولا بحالٍ من الأحوال بشروط عياننا الحسّي، بل لها على العكس مجال عملٍ غير محدود؛ وحدها **المعرفة** بموضوع التفكير، فعل تعيين الموضوع، هي التي تقتضي العيان. وفي حال غياب العيان، يمكن أن تبقى لفكرتنا عن =

إلا أن هذه المعرفة المقيَّدة بمجرد موضوعات التجربة، ليست لهذا السبب مستمدةً بكاملها من التجربة، وإنما - وهذا ما تثبته العيانات المحضة والمفاهيم المحضة للفهم على حدٍّ سواء - هناك دون شك عناصر للمعرفة موجودة فينا **قبْلياً**. وفي هذه الحالة، ثمة طريقان فقط يمكن أن يتمّ التفكير فيهما بوجود توافقٍ **ضروري** بين التجربة ومفاهيم موضوعاتها: إما أن تجعل التجربةُ هذه المفاهيم ممكنةً، أو أن تجعل هذه المفاهيم التجربة ممكنةً. أول هذين القولين غير قابلٍ للتحقيق فيما يخصُّ المقولات (ولا في ما يتعلّق بالعيان الحسّي المحض)، لأنها مفاهيم **قبْلياً** ولهذا هي مستقلةٌ عن التجربة والإصرار على أصل تجريبي يسند إليها نوعاً من التوالد الملتبس (generatio aequivoca). فبالتالي لا يبقى إلا تبني الطريق الثاني (الذي يتقدَّم إلينا بمنظومةٍ وكأنها منظومة التوالد المتوالي (Epigenesis) للعقل المحض؛ أي إن المقولات تحتوي من جهة الفهم على مبادئ إمكانية كلِّ تجربةٍ بعامة. أما بخصوص السؤال: كيف تجعل التجربةَ ممكنةً وما هي المبادئ الأساسية التي توّفرها بسبب ذلك لهذه الإمكانية حين تطبيقها على الظاهرات، فهذا ما سوف يعلّمنا إياه الفصل الآتي بطريقة أكثر تفصيلاً وقد كُرِّس للاستعمال الترانسندنتالي لمَلَكة الحكم.

قد يقترح أحدٌ طريقاً وَسَطياً بين الطريقين الوحيدين اللذين ذُكرا، وهو أن المقولات ليست مبادئ أوّلية **قبْلياً** لمعرفتنا **من صنع تفكيرنا**، ولا هي مبادئ مستمدَّة من التجربة، بل هي استعداداتٌ ذاتية للتفكير مغروسة فينا هي ووجودنا معاً، وقد تمّ تجهيزها من

= موضوعٍ نتائجَ صحيحةً ونافعةً بالنسبة إلى **استعمال العقل** الذي تقوم به الذات؛ ولكن، بما أن **استعمال العقل** هذا لا يتّجه دائماً نحو تعيين الموضوع، أي نحو معرفتنا به، بل يتجه أيضاً نحو تعيين الذات وفعل إرادتها، لذا لا نستطيع بعد أن نقوم بعرضه هنا.

قِبل خالقنا بحيث يكون استعمالها منسجماً تماماً مع قوانين الطبيعة التي تجري التجربة بموجبها (نوع من **نظام تكوُّنٍ سابقٍ** للعقل المحض)؛ أما الاعتراض الحاسم على هذا الطريق الوَسَط (بالإضافة إلى أنه في مثل هذه الفرضية لا يمكن أن يُعرف أين ستمتدُّ [صلاحية] الاستعدادات المحدَّدة سلفاً بخصوص أحكام مستقبلية)، فهو أنه، في هذه الحالة، سوف تفقد المقولات كلياً صفةَ **الضرورة** التي تنتمي جوهرياً إلى مفهومها. لأن مفهوم السبب، مثلاً، الذي يعبِّر عن ضرورة نتيجةٍ بناءً على افتراض شرطٍ سابقٍ، سيكون خاطئاً إذا لم يكن مستنداً إلا إلى ضرورةٍ ذاتية، اعتباطية ومغروسة فينا، تحمل على ربط بعض التمثُّلات التجريبية بموجب قاعدةٍ كهذه للعلاقة. عندئذ لن أستطيع القول: النتيجة مرتبطة بالسبب في الشيء (أي بالضرورة)، بل فقط: أنا بكل بساطة مجهَّز هكذا، بحيث لا أستطيع أن أفكِّر هذا التمثُّل إلا مرتباً بهذا الشكل؛ وهذا بالضبط أقصى ما يتمنَّاه الريبيُّ؛ لأنه عندئذٍ لن يكون لما لنا فيه بصيرةٌ بفضل ما ادُّعي بأنه قيمةٌ موضوعية لأحكامنا، إلا مجرَّد وهم؛ كما أنه لن يُفتقر إلى أناس غير مستعدين للإقرار بمثل هذه الضرورة الذاتية فيهم (التي يجب أن يُشعر بها)؛ على الأقل لن يكون بإمكاننا أن نتشاجر مع أحد حول ما يتعلَّق فقط بالكيفية التي بحسبها رتَّبت ذاتٌ نفسها.

فكرةٌ موجزة عن هذا الاستنباط

الاستنباط السابق هو عرضٌ لمفاهيم الفهم المحضة (ومعها لكلِّ معرفةٍ نظرية **قبْلياً**) كمبادئ لإمكانية التجربة، ولكن للتجربة بوصفها **تعييناً** للظاهرات في المكان والزمان **بعامةٍ**، – وأخيراً للتجربة الحاصلة عن مبدأ وحدة العيان التأليفية **الأصلية**، بوصفها صورة الفهم في علاقته بالمكان والزمان، كصورتين أصليتين للحساسية.

إلى هنا فقط يبدو لي التقسيم إلى فقراتٍ **ضرورياً**، لأن عملنا كان ينصبُّ على مفاهيم أولية. والآن ونحن ذاهبون إلى تبيان استعمالها، فبإمكان العرض أن يتسلسل من دون حاجة إلى فقرات[16]

[نصُّ الطبعة الأولى]

(16) الصفحات السابقة (B 129 - B 169) هي نص الطبعة الثانية لكتاب نقد العقل المحض (B) لسنة 1787 وهي صياغة جديدة مع تعديلات كثيرة لما ورد في الطبعة الأولى (A) لسنة 1781 والتي جاءت في الصفحات (A 96 - A 114). وفي ما يلي ترجمة نص الطبعة (A).

الكتاب الثاني

من الأنالوطيقا الترانسندنتالية
أنالوطيقا المبادئ

المنطق العام مشيَّدٌ على مخطَّطٍ يلتقي بدقَّةٍ تامّة مع تقسيم مَلَكات المعرفة العليا. هذه [المَلَكات] هي: **الفهم**، **ومَلَكة الحكم**، **والعقل**. ومن هنا فإن هذه النظريَّة تتناول في تحليلها بالضبط **المفاهيم**، **والأحكام ونتائج القياس** بحسب وظائفها وترتيب تلك المَلَكات للنفس البشرية التي تُشمَل تحت التسمية الفضفاضة للفهم بعامة.

وبما أن المنطق محض الصوري المذكور يقوم بتجريد كلّ محتوى للمعرفة (أكانت محضةً أو تجريبيةً)، ولا يعالج إلا صورة التفكير ([صورة] المعرفة الاستدلالية) بعامةٍ، فبإمكانه هكذا أن ينظر في قسمه التحليلي أيضاً في القانون للعقل الذي لصورته قاعدتها الأكيدة، التي، من دون الأخذ في الاعتبار الطبيعة الخاصة للمعرفة المستعملة في ذلك، يمكن أن تُفهم **قبْلياً** بمجرَّد تشريح عمليات العقل إلى جوانبها.

ولمّا كان المنطق الترانسندنتالي مقيَّداً بمحتوى معيَّن، أي بمحتوى المعارف **قبْلياً** فقط، فهو لا يستطيع أن يفعل فعل المنطق العام في هذا التقسيم؛ إذ من الواضح أن **الاستعمال الترانسندنتالي للعقل** ليس قائماً موضوعياً البتَّة، ولا يمكنه إذاً أن ينتمي إلى **منطق الحقيقة**، أي إلى الأنالوطيقا، بل يتطلَّب، بوصفه **منطقاً للظاهر**، قسماً خاصاً من البناء التعليميِّ المدرسيِّ تحت اسم **الديالكتيك** الترانسندنتالي.

إن للفهم ولمَلَكة الحكم، طبقاً لذلك، قانون استعمالهما القائم موضوعياً، إذاً استعمالاً حقيقياً، في المنطق الترانسندنتالي، وهما إذاً مشمولان في القسم التحليليِّ منه. فقط العقل، في محاولاته أن يلاحظ **قبْلياً** شيئاً ما على الموضوعات، وأن يوسِّع المعرفة إلى ما وراء حدود التجربة الممكنة، هو **ديالكتيكيٌ** تماماً، كما أن مزاعمه الوهمية لا تليق أبداً بأن تكون في القانون كالذي يجب أن تتضمَّنه الأنالوطيقا.

وعليه، فإن **أنالوطيقا المبادئ** لن تكون إلا قانوناً لمَلَكة الحكم، يعلِّمها طريقة تطبيق مفاهيم الفهم، التي تحتوي الشرط [الضروري لإقامة] قواعد **قبْلياً**، على الظاهرات. ولهذا السبب، وقد وصلتُ إلى معالجة **مبادئ الفهم** بالمعنى الصحيح، سوف أستخدم تسمية **نظريَّة مَلَكة الحكم** التي بها يتمُّ وصف هذا العمل بشكلٍ أدقّ.

مدخل 1
حول مَلَكَة الحكم الترانسندنتالية بعامّة

إذا كان الفهم بعامةٍ يوضَّح على أنه مَلَكة القواعد، فإن مَلَكة الحكم هي القدرة على **الإدراج** تحت قواعد، أي على التمييز إن كان

شيءٌ ما ينضوي أم لا تحت قاعدةٍ معطاة (حالة قانون معطى casus datae legis). المنطق العام لا يتضمَّن فعلاً تعليماتٍ لمَلَكة الحكم، ولا يمكنه أيضاً أن يتضمَّن شيئاً منها. لأنه، **لكونه يجرِّد كلَّ محتوى للمعرفة**، لا تبقى عليه مهمَّة سوى أن يعرض مجرَّد صورة المعرفة بإجراء تحليليٍّ يميِّز بين المفاهيم والأحكام واستنتاجات القياس، واضعاً هكذا القواعد الصورية لاستعمال الفهم بأكمله. أما إذا أراد هذا المنطق أن يوضح بشكلٍ عام كيف ينبغي أن يتمَّ الإدراج تحت هذه القواعد، أي كيف يجب أن يميِّز بين ما إذا كان شيءٌ ما يقع تحتها أم لا؛ وهذا، مرةً أخرى، لا يمكن أن يحدث إلا بواسطة قاعدة. لكن هذه القاعدة، كونها بالضبط قاعدة، إنما تستوجب مجدَّداً توجيه مَلَكة الحكم، فيظهر هكذا بوضوحٍ كيف أن الفهم هو قابلٌ نعم لأن يُعلَّم ويجهَّز بقواعد، أما مَلَكةُ الحكم فهي موهبةٌ خاصة لا تقبل، ولا يمكنها أن تقبل تعليماً بل تريد أن تُمارَس فقط. إذاً، إن مَلَكة الحكم هي أيضاً الصفة المميِّزة لما يسمَّى العقل السليم الذي لا يمكن أن تغني عنه أيُّ مدرسة. ففي حقيقة الأمر، مهما استطاعت المدرسة أن تزوِّد بوفرةٍ، ولنقل أن تطعِّم فهماً محدوداً بقواعد مستعارةٍ من معرفة الغير، يبقى مع ذلك أن القدرة على استخدامها بالشكل الصحيح لا بدَّ أن تكون خاصة التلميذ نفسه، ولا توجد أيُّ قاعدةٍ، يراد أن تفرض عليه لهذا القصد، تكون في مأمنٍ من سوء الاستعمال، في حال عدم وجود موهبةٍ طبيعيةٍ مثل هذه[1]

(1) النقص في ما يتعلق بمَلَكة الحكم هو في الواقع ما يسمَّى بالضبط غباء؛ ليس لعاهة مثل هذه أيُّ علاجٍ على الإطلاق. إن ذكاءً بليداً أو محدوداً لا ينقصه شيءٌ سوى القدر الكافي من الفهم ومن صواب المفاهيم العائدة إليه نفسه، يمكنه بكلِّ تأكيدٍ أن يسلِّم نفسه بواسطة التعليم فيصل حتى إلى درجة التبحُّر في العلم. أما وأنه قد اعتاد في حالةٍ كهذه بشكلٍ عام أن يغيب عنه ذاك [الذي ورد] (في الجزء الثاني من [كتاب] بتري) [يشير كَنْت إلى كتاب بتروس راموس (Petrus Ramus)، تحت عنوان *De judicio*، الكتاب الثاني:

ولذلك، قد تكون لطبيبٍ أو لقاضٍ أو لرجل الدولة في ذهنه قواعد كثيرة رائعة تتعلَّق بالأمراض أو بالقانون أو بالأحكام السياسية، تبلغ قدراً ربما يؤهِّله هو نفسه لأن يصبح فيه معلِّماً بليغاً، ومع ذلك قد يخالفها في التطبيق بسهولة، إما لأنه ينقصه شيءٌ ما في مَلَكة الحكم الطبيعية (من دون أن يكون مع ذلك نقص في الفهم)، فهو في الحقيقة يفهم العامَّ نظرياً (in abstracto)، لكنه لا يستطيع أن يميِّز ما إذا كانت حالةٌ معيَّنةٌ تنضوي فعلياً (in concreto) تحته، وإما لأنه أيضاً لم يروَّض بكفاية على مثل هذا الحكم بأمثلةٍ وأعمالٍ واقعية. وهذه هي أيضاً المنفعة الوحيدة والكبرى للأمثلة، أنها تشحذ مَلَكة الحكم. إلا أنه، في ما يتعلَّق بصحَّة إدراك الفهم ودقَّته، فالأمثلة تسيء بالأحرى إليها على العموم بفحص الشيء، لأنها لا تحقِّق، إلا فيما ندر، شرط القواعد بشكلٍ يفي بالغرض (كحالةٍ مطابقةٍ للحرف (casus in terminis))، زد على ذلك ذاك الإجهاد للهم الذي يُضعفه في كثير من الأحيان من أن يفهم القواعد بصفةٍ عامة وبمعزلٍ عن الظروف الخاصة للتجربة، كما تصدف: وبالتالي تعوِّده الأمثلة في نهاية الأمر على استعمال القواعد كصيغ متعارفٍ عليها، أكثر من استعمالها كمبادئ. فالأمثلة إذاً هي عَرَبة مَلَكَة الحكم التي لا يستطيع أن يستغني عنها من ينقصه شيء في ذات الموهبة الطبيعية [أي تلك المَلَكة].

ولكن، إذا كان **المنطق العام** من جهته، ليس قادراً على إعطاء تعليماتٍ لمَلَكة الحكم، إلا أن الوضع مختلفٌ تماماً بالنسبة إلى **الترانسندنتالي**، بل يبدو أن شأن هذا الأخير الخاص هو أن يصحِّح

= **الديالكتيك** (*Dialectica*) الذي نُشر عام 1566 (المترجم)]. فليس أمراً غير عاديٍّ أن نلقى رجالاً ضالعين جداً في الثقافة، يظهرون تكراراً في استعمالهم لعلمهم، ذلك النقص الذي لا يمكن أبداً أن يكتب له النجاح في أن يتحسَّن.

ويدعّم مَلَكة الحكم في استعمالها للفهم المحض، بواسطة قواعد معيَّنة. وفي الواقع، لكي تُحقّق للفهم توسُّعاً في ميدان المعارف المحضة **قبْلياً**، وبالتالي بصفتها علماً، تبدو الفلسفة غير ضروريةٍ البتَّة، أو بالأحرى تبدو في غير محلِّها؛ لأنه، بعد كلّ المحاولات التي أُجريت حتى الآن، لم يحصل سوى تقدُّم بسيط، بل لم يحصل أيُّ تقدُّم. أما بصفتها نقداً بهدف الوقاية من عَثَّرات مَلَكة الحكم، زلّة الحكم (lapsus judicii) في استعمال مفاهيم الفهم المحضة القليلة التي في حوزتنا، فتُجنِّد الفلسفة لهذا الغرض (على الرغم من أن منفعتها في هذه الحالة سلبيَّةٌ فقط) بكلِّ حدّتها وقدرتها على البحث.

إلا أن للفلسفة الترانسندنتالية [هذه] الخصوصية، وهي أنها، إلى جانب القاعدة (أو بالأحرى الشرط العام للقواعد) التي تكون معطاةً في المفهوم المحض للفهم، يمكنها في الوقت نفسه أن تدلّ **قبْلياً** على الحالة التي يجب أن تطبّق القواعد عليها. وسبب تفوُّقها بهذا الخصوص على كلّ علم تعليميّ [أي نظريّ] آخر (ما عدا الرياضيات) يكمن بالضبط في أنها تنظر في مفاهيم يجب أن تكون على صلة **قبْلياً** بمواضيعها؛ ومن هنا لا يمكن أن يتمّ البرهان على صحّتها الموضوعية **بعدياً**، لأن برهاناً من هذا النوع سوف يُبقي على كرامتها هذه من دون مساسٍ البتَّة، وإنما عليها [أي الفلسفة] في الوقت نفسه أن توضّح - بعلاماتها الفارقة على العموم ولكن الكافية - الشروط التي يمكن للموضوعات بموجبها أن تكون معطاةً بالتطابق مع تلك المفاهيم، وإلا ستكون من دون أيِّ محتوى، وبالتالي مجرَّد صورٍ منطقيةٍ، لا مفاهيم محضة للفهم.

هذا **العلم الترانسندنتالي لمَلَكة الحكم** سوف يتضمَّن إذن فصلين رئيسيين: **الأول**، ويتناول الشرط الحسّي الذي لا يمكن أن تُستعمل مفاهيم الفهم المحضة إلا بموجبه، أعني شيمائية الفهم المحض؛ أما

الثاني، فيتناول من الأحكام التأليفية، ما ينجم **قبْلياً** عن مفاهيم الفهم المحضة وفق هذه الشروط، ويكمن **قبْلياً** في أساس كلِّ ما بقي من معارف، أي يتناول مبادئ الفهم المحض.

الفصل الأول

من العلم الترانسندنتالي لمَلكة الحكم
(أو أنالوطيقا المبادئ)
في شيمائية المفاهيم المحضة للفهم

في كلِّ إدراج لموضوعٍ تحت مفهوم، يجب أن يكون تمثُّل الموضوع **متجانساً** مع تمثُّلِ الفهم، أي يجب على هذا الأخير أن يحتوي ما يتمُّ تمثُّله في الموضوع الذي عليه أن يُدرج تحته؛ وبالفعل هذا هو بالضبط معنى العبارة: موضوعٌ محتوى تحت مفهوم، مثال ذلك أن للمفهوم التجريبي لـ **صحنٍ** تجانساً مع المفهوم الهندسيِّ المحض لـ **دائرة**، لأن الاستدارة التي يتمُّ التفكير فيها في الأول، قابلةٌ لأن تعاين في الثاني.

أما وأن مفاهيم الفهم المحضة، بالمقارنة مع العيانات التجريبية (حتى الحسِّية بعامة)، هي غير متجانسة على الإطلاق ولا يمكن أبداً أن توجد في أيِّ عيان، فكيف يمكن عندئذٍ **إدراج** العيانات تحت مفاهيم الفهم وبالتالي **تطبيق** المقولة على الظاهرات، بما أن أحداً لن يقول فعلاً: هذه [المقولة]، على سبيل المثال السببية، يمكن أيضاً أن تُعاين بالحواس وهي محتواةٌ في الظاهرة؟ هذا السؤال الطبيعي

والهامُّ جداً هو حقيقةُ السبب الذي يجعل علماً ترانسندنتالياً لمَلَكة الحكم ضرورياً، أي لكي تضَّح إمكانية تطبيق **مفاهيم الفهم المحضة** على الظاهرات بعامة. ففي كلّ ما تبقى من علوم، حيث المفاهيم التي بواسطتها يحصل التفكير بموضوع بصفة عامة، ليست مختلفة كثيراً وغير متجانسة فيما يتعلّق بتلك الّتي تمثّل الموضوع في الواقع (in concreto)، كما هو معطىً، لا ضرورة لأن يُعطى توضيحٌ خاصٌّ لتطبيق المفاهيم على الموضوع.

والآن، لقد اتضَّح تماماً أنه لا بدَّ من وجود شيءٍ ثالثٍ، يجب أن يكون متجانساً مع المقولة من جهة، ومن جهةٍ أخرى مع الظاهرة، ويجعل تطبيق الأولى على الثانية ممكناً. هذا التمثُّل الوسيط يجب أن يكون محضاً (خالياً من كلّ ما هو تجريبي)، ومع ذلك، **عقلياً** من جهة، و**حسّياً** من جهةٍ أخرى. مثل هذا التمثُّل هو **الشيما الترانسندنتالي**.

يحتوي مفهوم الفهم وحدةً تأليفيةً محضاً للمختَلِف بعامة. ويحتوي الزمان، بصفته الشرط الصوري لمختَلِف الحسّ الداخلي، وبالتالي للربط بين كلّ التمثُّلات، يحتوي **قبْلياً** مختَلِفاً في العيان المحض. والحال أن تعييناً ترانسندنتالياً للزمان هو متجانسٌ مع **المقولة** (التي تشكِّل وحدته) باعتبار أنه عامٌّ ويقوم على قاعدةٍ **قبْلياً**. لكنه [أي تعين الزمان الترانسندنتالي]، من جهةٍ أخرى، متجانسٌ مع **الظاهرة** [أيضاً]، باعتبار أن الزمان متضمَّنٌ في كلّ تمثُّلٍ تجريبيٍّ للمختَلِف. من هنا سيكون تطبيق المقولة على الظاهرة ممكناً بواسطة التعيين الترانسندنتالي للزمان، هذا التعيين الذي، باعتباره شيما مفاهيم الفهم، يتوسَّط في إدراج الظاهرات تحت المقولة.

وبعد كلّ ما تمّ البرهان عليه في استنباط المقولات، لعلَّ أحداً لن يساوره شكٌّ حول ما يعتزم أن يقرّر بخصوص السؤال عمّا إذا

كان بالإمكان استعمال مفاهيم الفهم المحضة هذه استعمالاً تجريبياً فقط، أم استعمالاً ترانسندنتالياً أيضاً؛ بكلام آخر: هل هي، بوصفها شروطاً لتجربةٍ ممكنة، على علاقةٍ **قبْلياً** بالظاهرات فقط، أم أنه بإمكانها، بوصفها شروطاً لإمكانية الأشياء بعامة، (من دون تقييدٍ من هذا النوع لحساسيتنا)، أن تُطبَّق على الموضوعات كأشياء في ذاتها. لأننا رأينا هناك أن المفاهيم ليست ممكنةً إطلاقاً، ولا يمكن أن يكون لها أيُّ معنى مهما يكن، ما لم يُعطَ، إما لها هي نفسها، أو على الأقلّ لبعضٍ من عناصرها التي تتكوَّن منها، موضوعٌ ما، وبالتالي، تبقى هي غير قابلةٍ كلّيةً لأن تطبَّق على الأشياء في ذاتها (بصرف النظر عن السؤال عمَّا إذا كان بالإمكان، وكيف يمكن لهذه [الأشياء في ذاتها] أن تُعطى لنا)؛ وقد رأينا، فضلاً عن ذلك، أن الطريقة الوحيدة التي بها تعطى لنا الموضوعات هي تغييرٌ في حساسيتنا؛ ورأينا أخيراً أن المفاهيم المحضة **قبْلياً** لا بدَّ أن تحتوي أيضاً، فضلاً عن الوظيفة التي يقوم بها الفهم في المقولة، شروطاً صوريةً للحساسية (خصوصاً للحسِّ الداخلي)، تتضمَّن بدورها الشرط العام الذي بموجبه وحده يمكن أن تطبَّق المقولة على أيِّ موضوعٍ كان. هذا الشرط الصوريُّ والمحض للحساسية المقيَّد به مفهومُ الفهم في استعماله، سوف نطلق عليه اسم **شيما مفهوم** الفهم، وعلى طريقة تعامل الفهم مع هذه الشيمات اسم **شيمائية** الفهم المحض.

ليس الشيما، في ذاته، سوى نتاج المخيِّلة دائماً؛ ولكن، لمَّا كان تأليف هذه الأخيرة لا يقصد عياناً منفرداً، بل يقصد الوحدة في تعيين الحساسية فقط، لذلك لا بدَّ أن يُميَّز مع ذلك بين الشيما والتخيُّل. هكذا، عندما أضع خمس نقاط الواحدة تلو الأخرى... يكون هذا صورةً للعدد خمسة. بالمقابل، حينما أفكِّر فقط بعددٍ

بعامة، قد يكون خمسة أو مئة، فإن هذا التفكير هو بالأحرى تمثُّل منهج لتمثُّلٍ في صورةٍ لكمِّيَّةٍ (مثلاً ألف) على أساس مفهومٍ ما، أكثر منه هذه الصورة نفسها، التي، في الحالة الأخيرة، سيكون صعباً عليَّ أن أشملها بنظري وأن أقارنها بالمفهوم. هذا التمثُّل إذاً لطريقةٍ عامةٍ للمخيِّلة في تزويد المفهوم بصورتها، هو ما أسمِّيه الشيما لهذا المفهوم.

لا توجد في الواقع في أساس مفاهيمنا الحسِّية المحضة صورٌ عن الموضوعات، بل توجد شيمات. [مثلاً:] لا يمكن أبداً لصورةٍ أن تكون في أيِّ وقتٍ كان مطابقةً لمفهوم المثلَّث بعامة، لأن الصورة لن تصل أبداً إلى عمومية المفهوم التي تجعله صالحاً لأن يطبَّق على كلِّ المثلَّثات سواء كانت ذات زوايا قائمة، أو زوايا حادَّة... إلخ. بل هو محدَّدٌ دائماً بجزءٍ فقط من هذا المجال. ولا يمكن أبداً لشيما المثلَّث أن يوجد في أيِّ مكان إلا في الفكر، وهو يدلُّ على قاعدة تأليف المخيِّلة بالنسبة إلى الأشكال المحضة في المكان. ويمكن أقلَّ من ذلك بكثير لموضوع التجربة، أو **لصورته**، أن يصل في أيِّ وقتٍ كان إلى المفهوم التجريبيِّ، بل إنه يتعلَّق دائماً بطريقةٍ مباشرةٍ بشيما المخيِّلة كقاعدةٍ لتعيين عياننا وفق مفهومٍ عامٍّ معيَّن. [مثلاً:] يدلُّ مفهوم الكلب على قاعدةٍ يمكن لمخيِّلتي على أساسها أن تؤشر عامةً إلى شكل حيوانٍ من ذوات الأربع، من دون أن يكون مع ذلك محدَّداً بأيِّ شكلٍ خاص تقدِّمه لي التجربة، أو أيضاً بأيِّ صورةٍ ممكنةٍ أستطيع أن أتصوَّرها في الواقع (in concreto). إن شيمائية فهمنا هذه، بالنسبة إلى الظاهرات وإلى مجرَّد شكلها، هي مهارةٌ كامنةٌ في أعماق النفس البشرية، سوف يعزُّ علينا أن نعدُل في أيِّ وقتٍ كان عن [البحث عن] مقابضها الحقيقية من الطبيعة، وأن نعرضها مكشوفة الغطاء أمام أعيننا. أما ما نستطيع قوله، فهو فقط: إن **الصورة** هي نتاجٌ للقدرة التجريبية التي للمخيِّلة

المنتِجة، وإن **شيما** المفاهيم الحسية (بصفتها مفاهيم الشكل في المكان) هو نتاجٌ، وكأنه الحروف الأولى المنقوشة للمخيِّلة المحض **قبْلياً**، به ووفقاً له أولاً، تصبح الصور ممكنةً، ولكن يجب عليها مع ذلك أن تُربط بالمفهوم مباشرةً بواسطة الشيما الذي تؤشِّر إليه، وهو، في ذاته، لا يتطابق أبداً كلّياً مع المفهوم. بالمقابل، إن شيما مفهوم فهم محض هو شيءٌ لا يمكن إطلاقاً أن يحوَّل إلى أي صورةٍ، بل إنه ليس سوى التأليف المحض على أساس قاعدةٍ للوحدة وفقاً لمفاهيم بعامةٍ تُفصح عنها المقولة. وهو نتاجٌ ترانسندنتالي للمخيِّلة، نتاجٌ متعلّقٌ بتعيين الحسّ الداخلي بعامةٍ طبقاً لشروط صورتها[1] (الزمان) في ما يتعلَّق بكلِّ التمثُّلات، من حيث أنه على هذه التمثُّلات أن تكون مترابطةً **قبْلياً** في مفهومٍ واحد، بمقتضى وحدة الإبصار.

الآن، ومن دون أن نطيل الكلام في تشريحٍ جافٍّ ومملٍّ لما يُطلب للشيمات الترانسندنتالية لمفاهيم الفهم المحضة بعامةٍ، سنكتفي بالأحرى بعرضها حسب ترتيب المقولات والربط بها.

الصورة المحض لكلِّ الكمّيات (quantorum) بالنسبة للحسّ الخارجي هي المكان؛ أما بالنسبة لكلّ موضوعات الحواس على وجه العموم فهو الزمان. لكن **شيما الكمِّيَّة** (quantitatis) المحض، بوصفه مفهوماً للفهم هو **العدد**، وهو تمثُّلٌ يشتمل على الجمع المتتالي للواحد إلى الواحد (المتجانس). إذاً، ليس العدد سوى وحدة تأليف مختَلِف عيانٍ متجانسٍ على وجه العموم، بفعل أنني أحدث الزمان بذاته في إبصاري للعيان.

(1) جاء في طبعة أكاديمية برلين: seiner بدلاً من ihrer؛ وهذا يعني أن الضمير يعود في الحالة الأولى إلى "نتاج" وهنا، وهذا الأصحّ، يعود إلى "المخيلة"

إن الواقع، في مفهوم الفهم المحض، هو هذا الذي يقابل إحساساً على وجه العموم؛ إنه إذاً هذا الذي يدلُّ مفهومه في ذاته على وجودٍ (في الزمان). والنفي هو ما يمثِّل مفهومُه لاوجوداً (في الزمان). ويحدث التعارض بين الواقع والنفي، والحالة هذه، في الفرق داخل الزمان نفسه، بين زمانٍ مليءٍ وزمانٍ فارغ، وبما أن الزمان ليس سوى صورة العيان، وبالتالي صورة الموضوعات بما هي ظاهرات، فهذا الذي يقابل في الظاهرات الحساسية، إنما هو المادَّة الترانسندنتالية لكلِّ الموضوعات من حيث هي أشياء في ذاتها (الشيئية، الواقع). ولكن، لكلِّ حساسيةٍ درجةٌ أو كمِّيةٌ تستطيع أن تملأ بها الزمان نفسه بدرجةٍ أو بكمِّيةٍ قصوى أو دنيا، أي أن تملأ الحسَّ الداخلي فيما يتعلَّق بالتمثُّل نفسه لموضوع، إلى أن تخلص إلى الصفر نفي (o = negation). ومن هنا، فإن ما يجعل كلَّ علاقةٍ تصبح تمثُّلاً ككمِّيةٍ هو علاقةٌ وربطٌ، أو بالأحرى انتقالٌ من الواقع إلى النفي؛ وإن شيما واقع ما تمَّ فهمه على أنه واقع شيءٍ، من حيث إنه يملأ الزمان، هو بالضبط هذا الإنتاج المتواصل وعلى وتيرةٍ واحدة للواقع في الزمان، بالانتقال في الزمان إما من الإحساس ذي الدرجة المعيَّنة نزولاً حتى اختفائها، أو من النفي صعوداً تدريجياً حتى الوصول إلى كمِّية الإحساس.

وشيما الجوهر هو دوام الواقعيِّ في الزمان، أي تمثُّله كأساس للتعيين التجريبي للزمان بعامةٍ؛ إذن الأساس الذي يبقى، بينما كلُّ ما سواه يتغيَّر. (إن ما يمرُّ ليس الزمان، بل وجودٌ ما هو قابلٌ للتغيير في الزمان؛ لذلك، فالزمان الذي هو في ذاته غير قابلٍ للتغيُّر وباقٍ، يقابل في الظاهرة ما هو غير قابلٍ للتغيُّر في الوجود، أي الجوهر، وفقط بالعودة إليه، يمكن أن يتمَّ تعيين تتالي وتزامن الظاهرات في الزمان).

وشيما علِّية وسببيَّة شيءٍ بعامةٍ هو الواقع الذي، حينما يُفتَرض كما يُراد، يكون دائماً متبوعاً بشيءٍ ما مختلفٍ عنه. فقوامه إذاً هو في تتالي المختَلِف من حيث إن هذا التتالي خاضعٌ لقاعدة.

وشيما الاشتراك (التفاعل)، أو السببية المتبادلة للجواهر بالنظر إلى أعراضها، هو تزامن تعيينات الأولى مع تعيينات الأخرى على أساس قاعدةٍ عامة. فقوام هذا الشيما إذاً هو في تتالي المخَتِلف من حيث إن هذا التتالي يخضع لقاعدة.

وشيما الإمكان هو توافق تأليف تمثُّلاتٍ مختلفة مع شروط الزمان بعامة (مثلاً، كأنَّ المتناقض لا يمكن أن يوجد معاً في شيءٍ واحدٍ ووقتٍ واحدٍ، بل تباعاً فقط). فالشيما هو إذاً تعيين تمثُّل شيءٍ في أيِّ زمان.

وشيما الواقع هو الوجود في زمانٍ معيَّن.

وشيما الضرورة هو[2] وجود موضوعٍ في كلِّ زمان.

يتَّضح من كلِّ هذا ما يحتويه شيما كلِّ مقولةٍ ويجعله قابلاً لأن يُتَمثَّل: كشيما الكمِّية، هو إنتاج (تأليف (synthesis)) الزمان بذاته في الإبصار المتتالي لموضوعٍ؛ كشيما الكيف، هو تأليف الإحساس (الإدراكات الحسِّية) مع تمثُّل الزمان، أو ملء الزمان؛ كشيما العلاقة، هو صلة الإدراكات الحسِّية فيما بينها في كلِّ زمان (أي وفق قاعدةٍ لتعيين الزمان)؛ أخيراً هو شيما الجهة ومقولاتها، الزمان بذاته، كصلة (Correlatum) تعيين موضوعٍ، هل هو يخصُّ الزمان وكيف ذلك، هل يحتويه ويجعله قابلاً لأن يُتمثَّل. ومن هنا، فالشيمات ليست سوى **تعيينات الزمان قبْلياً** وفق قواعد، وهذه

---

(2) إضافة في الطبعة B.

القواعد، بالنظر إلى كلِّ موضوع ممكنة، إنما تسير بحسب ترتيب المقولات؛ بحسب **سلسلة الزمان، ومحتوى الزمان، وترتيب الزمان،** وأخيراً **مفهوم الزمان.**

ويظهر من هنا بوضوحٍ أن شيمائية الفهم لا تؤدي، بواسطة تأليف المخيّلة الترانسندنتالي، إلى شيءٍ آخر سوى وحدة كلِّ مختَلِف العيان في الحسِّ الداخليِّ، وهكذا، وبطريقةٍ غير مباشرةٍ، إلى وحدة الإبصار، بوصفها الوظيفة التي تقابل الحسَّ الداخلي (قابليَّة التأثر). إن شيمات مفاهيم الفهم المحضة هي إذاً الشروط الحقيقية والوحيدة التي تحقِّق لهذه المفاهيم علاقةً بالموضوعات، وبالتالي **معنى**؛ ومن هنا، فإنه لا يوجد في نهاية الأمر للمقولات استعمالٌ آخر سوى استعمالٍ تجريبيٍّ ممكنٍ، هو أن تخدم فقط على أساس وحدةٍ ضروريةٍ **قبلياً** (بسبب الربط الضروريِّ لكلِّ وعيٍ في إبصارٍ أصيل)، من أجل إخضاع الظاهرات لقواعد التأليف العامة، وبهذا تجعلها مناسبةً للربط المتواصل في تجربة.

لكنَّ جميع معارفنا إنما تقع في التجارب الممكنة قاطبةً، وفي العلاقة العامة بهذه التجربة قوام الحقيقة الترانسندنتالية، التي تتقدَّم على كلِّ حقيقةٍ تجريبيَّةٍ وتجعلها ممكنة.

ولكن، مع هذا، يلفت النظر أيضاً أنه، مع أن شيمات الحساسية هي التي تحقِّق المقولات بادئ ذي بدء، إلا أنها هي التي تقيِّدها أيضاً، أي تحصرها بشروطٍ تقع خارج الفهم (أعني في الحساسية). فالشيما، من هنا، هو في جوهره الظاهرة فقط، أو المفهوم الحسِّي لموضوع بتطابق مع المقولة: العدد هو كمُّ الظاهرة، الإحساس هو واقع الظاهرة، ثبات ودوام الأشياء جوهر الظاهرة، ديمومة وضرورة الظاهرات... إلخ.

(numerus est quantitas phaenomenon, sensatio realitas phaenomenon, constans et perdurabile rerum substantia phaenomenon - aeternitas, necessitas phaenomena)[3] والآن، إذا أسقطنا شرطاً مقيّداً، نكون بهذا قد وسّعنا، على ما يبدو، المفهوم الذي قيّدناه من قبل؛ بهذه الطريقة ينبغي أن تكون المقولات في دلالتها المحض، وهي خاليةٌ من جميع شروط الحساسية، صالحةً لأن تطبّق على الأشياء كما **هي** فقط، بدلاً من أن تقدّمها شيماتها كما **تظهر** فقط، وبالتالي يجب أن تكون للمقولات دلالةٌ مستقلّةٌ تمام الاستقلال عن الشيمات، وتكون أوسع منها بكثير. وفي الحقيقة، حتى حينما يكون قد تمّ إبعاد كلّ شرطٍ حسّيٍ عن مفاهيم الفهم المحضة فعلاً، تبقى لها دلالةٌ، لكنها دلالةٌ منطقيةٌ فقط، هي مجرّد وحدة التمثّلات، إلا أنه، مع ذلك، لا يعطى لها أيُّ موضوعٍ، ومن ثمّ أيُّ دلالةٍ قد تعطي مفهوماً عن الشيء. هكذا مثلاً، الجوهر، الذي، من دون تعيين الديمومة الحسّي، لا يدلُّ إلا على شيءٍ ما يمكن التفكير فيه كحاملٍ (من دون أن يكون محمولاً على شيء آخر). لكنني لا أستطيع أن أفعل شيئاً من هذا التمثُّل، طالما أنه لا يدلُّني إطلاقاً على تعيينات الشيء الذي يجب أن يكون في هذه الحالة صالحاً كحاملٍ أول. إذاً، ليست المقولات من دون الشيمات، سوى وظائف الفهم من أجل المفاهيم، لكنها لا تقدّم أيَّ موضوع. إن هذه الدلالة تأتيهم جرّاء تدخُّل الحساسية التي تحقّق الفهم بذات الفعل الذي به تقيّده.

---

(3) في طبعة أكاديمية برلين: phaenomenon الظاهرة (بالمفرد).

الفصل الثاني

من علم مَلَكة الحكم الترانسندنتالي
(أو أنالوطيقا المبادئ)
منظومة جميع مبادئ الفهم المحض

نظرنا في الفصل السابق في أمر مَلَكة الحكم الترانسندنتالية من جهة الشروط العامة فقط، التي، بموجبها هي وحدها، يجوز أن تُستعمل مفاهيم الفهم المحض في الأحكام التأليفية. ومهمَّتنا الآن هي أن نعرض في ترابطٍ منظَّم الأحكام التي يطلقها الفهم فعلاً **قبْلياً**، مع اعتبار هذا الحَذَر النقدي؛ ولهذا الغرض، لا شكّ في أن لوحتنا للمقولات هي التي يجب أن تعطينا التوجيه الطبيعي والآمن؛ فالمقولات في واقع الأمر، هي التي، بدخولها في علاقةٍ مع التجربة الممكنة، يجب أن تفسح للفهم المجال لكلّ معرفةٍ محضٍ **قبْلياً**، والتي علاقتها بالحساسية بعامةٍ هي التي، ولهذا السبب بالذات، ستمكّننا من عرض جميع مبادئ استعمال الفهم الترانسندنتالية بشكلٍ كاملٍ وفي منظومة.

تحمل المبادئ **قبْلياً** هذا الاسم ليس فقط لأنها تحتوي في ذاتها أُسس أحكامٍ أخرى، بل لأنها هي نفسها ليست مؤسَّسةً بدورها على

معارف أعلى وأعم منها. وليست هذه الصفة لتعفيها طبعاً من برهان. وفي الواقع، على الرغم من أن برهاناً كهذا لا يمكن أن يُساق بعيداً موضوعياً، بل بالأحرى إن المبدأ يقع في أساس كلِّ معرفةٍ بموضوعه، وهذا لا يمنع، مع ذلك، أن يكون بالإمكان إقامة برهانٍ من ينابيع ذاتية لإمكانية معرفة الموضوع بعامةٍ؛ بل إن برهاناً من هذا النوع قد يكون حتى ضرورياً، لأن القضية، بخلاف ذلك، سوف تجلب على نفسها أكبر شبهةٍ، هي أنها مجرَّد قضيةٍ مُتَسَلِّلة.

ومن جهةٍ ثانية، سوف نقصر البحث على تلك الأسس فقط، التي ترجع إلى المقولات. فمبادئ الإستيطيقا الترانسندنتالية، التي على أساسها يشكِّل المكان والزمان شرط إمكانية كلِّ الأشياء من حيث هي ظاهراتٌ، وكذلك أيضاً تقييد هذه المبادئ، أي أنها بالفعل لا يمكنها أن تعود إلى الأشياء في ذاتها، لا يمكنها [أي هذه المبادئ] أن تدخل إذاً في مجال بحثنا المحدَّد المعالم. وبالطريقة نفسها لا تشغل المبادئ الرياضية أيَّ جزءٍ من هذه المنظومة، بما أنها مستمدَّةٌ فقط من العيان لا من مفهوم محضٍ للفهم؛ ومع ذلك سوف تجد إمكانيتُها بالضرورة مكاناً لها هنا، بما أنها هي دائماً أحكامٌ تأليفيةٌ **قبْلياً**؛ صحيحٌ ليس لكي تبرهن عن صحَّتها ويقينها القاطع، الأمر الذي ليست بحاجةٍ إليه، بل فقط لكي تجعل إمكانية معرفةٍ بيِّنةٍ **قبْلياً** كهذه قابلةً أكثر لأن تُفهم وتُستنبط.

ولكن سيكون علينا أيضاً أن نتكلَّم عن مبدأ الأحكام التأليفية، واضعين هذه على وجه التحديد على نقيض مع التأليفية، بوصفها هي التي تشغلنا بالمعنى الحقيقيِّ، لأن هذا الموقف المضادّ بالذات هو الذي يُبعد عن نظرية هذه الأخيرة كلَّ سوء فهمٍ ويضعها بوضوحٍ على طبيعتها الحقيقية أمام أعيننا.

منظومة
مبادئ الفهم المحض
الباب الأول
حول المبدأ الأعلى لكلّ الأحكام التأليفية

أيّما كان محتوى معرفتنا، وأياً كانت الطريقة التي تمكّنها من أن تكون على صلةٍ بالشيء، يبقى أن الشرط العامّ لكلّ أحكامنا على وجه العموم، وإن يكن شرطاً سلبياً فقط، هو أن لا تناقض نفسها بنفسها؛ وإلاَ لكانت هذه الأحكام في ذاتها (حتى من دون اعتبار الشيء) لا تساوي شيئاً. ولكن، في الوقت نفسه، حتى لو لم يوجد أيُّ تناقضٍ في حكمنا، فبغضّ النظر عن ذلك، إنه يستطيع رغم ذلك أن يربط بين مفاهيم، ليس بالطريقة التي يأتي بها الموضوع، أو حتى، من دون أن يعطى لنا أيُّ أساسٍ، لا **قبْلياً** ولا **بعدياً**، يبرِّر مثل هذا الحكم، وهكذا يمكن لحكم مع هذا كلّه، أن يكون خالياً من كلّ تناقضٍ داخليّ، ويكون مع ذلك إما حكماً خاطئاً أو من دون أساس.

الآن، القضية القائلة: لا يُحمل على أيّ شيءٍ محمولٌ يناقضه، هي ما يسمَّى مبدأ التناقض، وهو مبدأٌ عامٌ، رغم كونه سلبياً، لكنه مقياس كلّ حقيقةٍ، إلا أنه يعود لهذا السبب أيضاً إلى المنطق فقط، لأنه لا يصحُّ إلا بالنسبة إلى معارف، لمجرَّد كونها معارف بعامةٍ، بصرف النظر عن محتواها، ويقول: إن التناقض يدمِّرها ويُلغيها بشكلٍ كامل.

لكننا نستطيع مع ذلك أن نستعمل هذا المبدأ استعمالاً إيجابياً أيضاً، أي، ليس فقط لكي نبعد الخطأ والغلط (من حيث هو قائمٌ على تناقض)، بل أيضاً لكي نعرف الحقيقة. وفي الواقع، **إذا** كان

حكماً تحليلياً، سواءً كان نافياً أو إيجابياً، إلا أنه يجب أن تكون حقيقته دائماً قابلةً لأن تُعرف بشكلٍ كافٍ، استناداً إلى مبدأ التناقض. وبالفعل، إن نقيض ما سبق وكان متضمَّناً كمفهومٍ وتمَّ التفكير فيه في معرفة الشيء، سوف يُنفى دائماً بحقٍّ، أما المَفهوم نفسه فيجب بالضرورة أن يتمَّ التأكيد عليه، نظراً لأن عكسه سيتناقض مع الشيء.

لهذا السبب يجب علينا أن نُقرَّ أيضاً بـ **مبدأ الناقض** كـ **مبدأٍ** عامٍّ وكافٍ تماماً **لكلِّ معرفةٍ تحليلية**؛ لكنَّ اعتباره وفائدته لا تتعدّى حدود كونها معياراً كافياً للحقيقة. فأن لا تكون أيُّ معرفةٍ، بالفعل، قادرةً على مناقضته من دون أن تهدم نفسها بنفسها لهذا السبب، هذا ما يجعل من هذه القضية، نعم، شرطاً من دونه لا تكون (conditio sine qua non) [شرطاً لا بدَّ منه] حقيقةٌ لمعرفتنا، إلا أنها لا تجعل منه سبباً معيناً لحقيقة معرفتنا. وبما أننا هنا لا نهتمُّ مبدئياً إلا بالجزء التأليفي من معرفتنا، فسوف نكون حرصاء دائماً على وجه التحديد على أن لا نتصرف أبداً بخلاف هذا المبدأ الذي لا يُنتهك؛ ولكن علينا أيضاً أن لا نتوقَّع منه أبداً أنه بإمكاننا الحصول على بعض التوضيح بخصوص الحقيقة الناجمة عن مثل هذا النوع من المعرفة.

ولكن، مع ذلك، توجد صيغةٌ لهذا المبدأ الشهير، هي، بالرغم من أنها خالية من كلِّ محتوى وليست سوى مبدأ صوريٍّ، إلا أنها تحتوي تأليفاً تمَّ خلطه بها عن عدم احتراسٍ وبلا ضرورة. هذه الصيغة هي: من المستحيل أن يوجد شيءٌ وأن لا يوجد **في وقتٍ واحد**. فعدا عن أن اليقين القطعي (**بكلمة مستحيل**) قد أضيف هنا بطريقةٍ زائدة عن اللزوم، في حين أنه ينبغي، على عكس ذلك، أن يكون واضحاً لذاته من القضية نفسها، فالقضية تأتي متأثرةً بشرط الزمان، هكذا وكأنها تقول: شيءٌ ما = A، الذي هو شيءٌ ما = B، لا يمكن أن يكون في الوقت نفسه **لا** B؛ ولكن يمكنه جداً أن يكون

كليهما (B وكذلك **لا** B) معاً على التوالي. على سبيل المثال: رجلٌ شابٌّ، لا يمكن أن يكون في الوقت نفسه كهلاً، ولكن من الممكن جداً أن يكون هذا الرجل نفسه شاباً في وقتٍ ما، وليس شاباً في وقتٍ آخر، أي كهلاً. والحال أنه يجب على مبدأ التناقض، بوصفه مبدأً منطقياً، ألا يحصر أحكامه أبداً على علاقات الزمان فقط، ومن ثمَّ فإن صيغةً كهذه تخالف تماماً المقصود بالمبدأ. ويأتي سوء الفهم من هنا فقط: من أننا نَفْصل محمول شيءٍ قبل كلِّ شيءٍ عن مفهومه، ونربط فيما بعد ضدَّه بهذا المحمول، الذي لن يعطي أبداً تناقضاً مع الحامل، بل فقط مع المحمول، الذي تمَّ ربطه تأليفياً بالحامل، وذلك بالضبط حينما يوضع المحمولان، الأول والثاني، معاً في نفس الوقت. وإذا قلت: إنسانٌ جاهلٌ هو ليس عالماً، يجب عليَّ أن أضيف الشرط: **في وقتٍ واحدٍ**، لأن من هو جاهلٌ في وقتٍ ما قد يأتي وقتٌ يمكن أن يكون فيه عالماً. أما إذا قلت: ليس ثمَّة إنسانٌ جاهلٌ عالماً، فالقضية تحليليةٌ لأن العلاقة المميِّزة (الجهل) الآن هي جزءٌ مكوِّنٌ من مفهوم الحامل؛ وفي هذه الحالة تتَّضح القضية النافية مباشرةً من مبدأ التناقض، من دون أن يُسمح للشرط: **في وقت واحدٍ** أن يضاف إليها. وهذا هو بالفعل أيضاً السبب الذي من أجله قمتُ أعلاه بتغيير صيغة المبدأ، لكي يُفصح بذلك بوضوحٍ عن طبيعة قضيةٍ تحليلية.

الباب الثاني
من منظومة مبادئ الفهم المحضة
حول المبدأ الأعلى لكلِّ الأحكام التأليفية

إن توضيح إمكانية أحكامٍ تأليفيةٍ هي مهمَّةٌ، ليس للمنطق العام أن يعالجها إطلاقاً، بل لا يجوز حتى أن يعرف اسمها. أما في منطقٍ

ترانسندنتالي فهي الأهمُّ بين مهامِّه كلها، بل هي الوحيدة حينما يرد الكلام عن إمكانية أحكام تأليفيةٍ **قبْلياً** وكذلك عن شروط ومدى صلاحيتها. وفي حقيقة الأمر، إن المنطق الترانسندنتالي، بإتمامه هذا التوضيح، يكون قد حقَّق هدفه كاملاً، وهو تعيين مدى وحدود الفهم المحض.

في الحكم التحليلي أبقى مع المفهوم المعطى، لكي أصل إلى قرارٍ ما بخصوصه. ففي حال الحكم الإيجابي، أنسب إلى المفهوم المعنيِّ فقط ما سبق وكان مفكَّراً فيه؛ وفي حال الحكم السالب، لا أعمل سوى أن أستبعد منه فقط نقيض ما كان مفكَّراً فيه. أما في الأحكام التأليفية، فعليَّ أن أخرج خارج المفهوم المعطى، لكي أنظر في علاقته بشيءٍ ما مختلفٍ كلّياً عما كان مفكَّراً فيه؛ ففي حالةٍ من هذا النوع إذاً لا توجد أبداً علاقة تماهٍ أو تناقضٍ، والحكم في ذاته لا يمكن أن ينظر إليه لا كحقيقةٍ ولا كخطأ.

فلو سلَّمنا إذاً أنه يجب الخروج من مفهومٍ معطى، لكي نقارنه تأليفياً بمفهومٍ آخر، عندئذ يكون لا بدَّ من وجودِ حدٍّ ثالثٍ يمكن أن ينجم عنه فقط التأليف بين المفهومين. ولكن، ما هو إذاً هذا الحدُّ الثالث الذي يجب أن يوجد كحدٍّ أوسط لكلِّ الأحكام التأليفية؟ لا يوجد إلا مفهومٌ واحدٌ تكون محتواةً فيه كلُّ تمثُّلاتنا، هو الحسُّ الداخلي، وصورته **قبْلياً**، الزمان. يقوم تأليف التمثُّلات على المخيِّلة، أما تأليف الوحدة (الضروريَّة للحكم)، فيقوم على وحدة الإبصار. في هذا الإبصار إذاً يجب أن يُبحث عن إمكانية الأحكام التأليفية، وعدا عن ذلك - بما أن الثلاثة مجتمعةً هي التي تحتوي مصادر التمثُّلات **قبْلياً** - يجب البحث أيضاً عن إمكانية الأحكام التأليفية المحضة، التي، لهذه الأسباب، يتَّضح أنها حتى ضروريةٌ، إذا أُريد الحصول على معرفةٍ بالموضوعات، تكون قائمةً على تأليف التمثُّلات فقط.

إذا كان يجب أن يكون لمعرفةٍ واقعٌ موضوعيٌّ، أي أن تكون

على صلةٍ بموضوعٍ، وأن تجد فيه دلالةً ومعنىً، فلا بدَّ من أن يكون بالإمكان أن يُعطى الموضوع بطريقةٍ من الطرق. فمن دون ذلك تكون المفاهيم فارغةً، وحينما يتمُّ التفكير بشيء ما بواسطة هذه المفاهيم، فإن هذا التفكير، في حقيقة الأمر، لا يعرّفنا بشيء، بل هو ليس إلا مجرّد لعبٍ بالتمثُّلات. وإن إعطاء موضوعٍ - إذا كان على هذا الموضوع بدوره ألا يكون مقصوداً بطريقةٍ غير مباشرةٍ وحسب، بل متمثَّلاً مباشرةً في العيان - فهذا ليس سوى إقامة الصلة بين تمثُّله والتجربة (سواء كانت واقعاً أو ممكنة فقط). المكان والزمان نفسهما، مهما كان هذان المفهومان صافيين من كلِّ عنصرٍ تجريبيٍّ، ومهما كان وجودهما في النفس البشرية بعيداً عن الشك بشكلٍ كاملٍ **قبْلياً**، إلا أنهما سوف يفقدان كلَّ صلاحيةٍ موضوعيةٍ، كلَّ معنًى وكلَّ دلالةٍ، إذا لم يُبرهن على استعمالهما الضروريِّ في موضوعات التجربة؛ بل إن تمثُّلهما هو مجرّد شيما، على صلةٍ دائماً قوّة المخيِّلة المستعيدة، التي تستدعي موضوعات التجربة، التي بدونها لن يكون للمكان والزمان أيُّ دلالة؛ وهكذا هو الحال بالنسبة إلى كلِّ المفاهيم دون تمييز.

إن **إمكانية التجربة** هي إذاً ما يعطي جميع معارفنا **قبْلياً** واقعاً موضوعياً. في هذه الحالة تقوم التجربة على الوحدة التأليفية للظواهر، أي على تأليفٍ وفق مفاهيم عن موضوعات الظواهر بعامةٍ، التي بدونها لن تكون حتى معرفة، بل إعرابٌ حماسيٌّ مفرط [راسبوديا] عن إدراكاتٍ حسّية، لن يكون بإمكانه أن ينتظم بتلاؤمٍ في أيِّ سياقٍ وفق قواعد وعي (ممكنٍ) مترابطٍ دون انقطاع، لذا حتى ولا في الوحدة الترانسندنتالّية والضرورية للإبصار. ففي أساس التجربة توجد إذاً مبادئ صورتها **قبْلياً**، أي قواعد عامة للوحدة في تأليف الظواهر؛ وبالإمكان أن يُبرهن دائماً على الواقع الموضوعي لمثل

هذه القواعد، بصفتها شروطاً ضروريةً، في التجربة، بل حتى في إمكانيتها. أما خارج هذه العلاقة، فالقضايا التأليفية **قبْلياً** هي مستحيلةٌ كلّياً لأنه ليس لديها حدٌ ثالثٌ، أي موضوعٌ خالص[1]، تستطيع الوحدة التأليفية لمفاهيمها أن تظهر بواسطته واقعاً موضوعياً.

إذاً، مع أننا نعرف من المكان بعامةٍ، أو من الأشكال التي تسجّلها قوّة المخيّلة المنتجة فيه، الكثير **قبْلياً** في الأحكام التأليفية، ومع أننا لسنا بحاجةٍ حقيقةً إلى تجربةٍ لهذا الغرض، إلا أن معرفةً كهذه لن تساوي مع ذلك شيئاً على الإطلاق، بل تكون انشغالاً بمجرّد نسيج خيال، لو لم يكن المكان ليقتضي أن يُنظر إليه كشرطٍ للظاهرات التي تكوّن مادة التجربة الخارجية. وبالتالي، إن تلك الأحكام التأليفية الخالصة إنما تتعلّق، وإن بطريقةٍ غير مباشرةٍ، بتجربةٍ ممكنة، أو بالأحرى بإمكانيتها هذه نفسها، وفي هذا فقط تجد أساس الصلاحية الموضوعية لتأليفها.

وبما أن التجربة، بصفتها تأليفاً تجريبياً، هي إذاً، في إمكانيتها، نوع المعرفة الوحيد الذي يعطي حقيقةً لكلِّ تأليفٍ آخر، ينتج عن ذلك أن التأليف، كمعرفةٍ **قبْلياً**، ليس بحوزته حقيقة (اتفاق مع الموضوع) إلا لكونه لا يحتوي إلا ما هو ضروريٌّ للوحدة التأليفية للتجربة بعامة.

فالمبدأ الأعلى لكلِّ الأحكام التأليفية هو إذاً التالي: **يخضع كلُّ موضوعٍ للشروط الضرورية [التي] للوحدة التأليفية لمختلِف العيان في تجربةٍ ممكنة.**

وعلى هذا النحو، تكون الأحكام التأليفية ممكنةً **قبْلياً**، إذا

(1) في طبعة الأكاديمية: "(kein) أيُّ" بدلاً من "(rein) خالص" هنا.

وضعنا شروط العيان الصورية **قبْلياً** وتأليف المخيِّلة ووحدتها الضرورية في إبصارٍ ترانسندنتالي، على صلةٍ بمعرفةٍ تجريبيةٍ ممكنةٍ بعامة وقلنا: إن شروط **إمكانية التجربة** بعامةٍ هي في وقتٍ واحدٍ شروط **إمكانية موضوعات التجربة**، ولها بالتالي صلاحيةٌ موضوعيةٌ في حكمٍ تأليفيٍّ **قبْلياً**.

الباب الثالث
من منظومةِ مبادئ الفهم المحض
عرضٌ منهجيٌّ لكلِّ مبادئ الفهم المحض التأليفية

إنه يمكن على وجه العموم أن توجد مبادئ في مكانٍ ما، هذا ما يجب أن يُنسب للفهم المحض وحده، الذي ليس مَلَكة القواعد فقط، بالنظر إلى ما يحدث، بل هو حتى ينبوع المبادئ التي بموجبها كلُّ شيء (كلُّ ما يمكن أن يَرد علينا كموضوع) يقع بالضرورة تحت قواعد، لأنه، من دونها، لن تستطيع أبداً أن تَرد على الظواهر معرفة موضوعٍ مطابقٍ لها. وحتى قوانين الطبيعة، إذا نُظر إليها كقوانين للاستعمال التجريبيِّ للفهم، إنما تتضمَّن طابع الضرورة، وبالتالي على الأقل إفتراض أنها معينَّةٌ انطلاقاً من أسسٍ تصلح في ذاتها **قبْلياً** وقبل كلِّ تجربة. ذاك أن كلَّ قوانين الطبيعة تخضع دون تمييزٍ لمبادئ عليا للفهم، بالنظر إلى أن تلك [القوانين] هي مجرَّد تطبيقاتٍ لهذه [المبادئ العليا للفهم] على حالاتٍ خاصةٍ للظاهرة. هذه المبادئ العليا وحدها تعطي إذاً المفهوم الذي يحتوي الشرط الضروري، وكأنه الأُسُّ (Exponent) لقاعدةٍ بعامة؛ أما التجربة فهي تعطي بدورها الحالة التي تقع تحت القاعدة.

وأن يُنظر إلى المبادئ التجريبية على أنها هي وحدها مبادئ الفهم المحض، أو بالعكس، هذا أمر لا يمكن أن يشكِّل لهذا

السبب أيَّ خطر حقيقيّ؛ لأن طابع الضرورة الذي يميِّز الأخيرة بحسب المفاهيم، وغياب هذا الطابع في كلٍّ قضيةٍ تجريبيةٍ، مهما كان مدى صحتها، يُدرك بسهولة، ويمكن أن يحول دون هذا الخلط بسهولة. ولكن ثمَّة مبادئ محضةٌ **قبْلياً**، إلا أنني مع ذلك لا أرى من المناسب أن أنسبها بشكلٍ خاصٍ إلى الفهم المحض، والسبب في ذلك هو أنها ليست مستمدَّةً من مفاهيم محضة، بل من عياناتٍ محضة (مع أن ذلك يتمُّ بواسطة الفهم)؛ ولكن الفهم هو مَلَكة المفاهيم. إن للرياضيات مبادئ كهذه، لكن تطبيقها على التجربة، وبالتالي صحَّتها الموضوعية، بل حتى إمكانية معرفةٍ تأليفيةٍ **قبْلياً** (استنباطها) مثل هذه يقوم بالفعل دائماً على الفهم المحض.

ولهذا فإنني لن أحتسب من بين مبادئي مبادئ الرياضيات، لكنني بالطبع سوف احتسب تلك المبادئ التي تؤسِّس عليها إمكانيتها وصحَّتها الموضوعية **قبْلياً**، والتي إذاً يجب أن يُنظر إليها على أنها مبدأ (Principium) هذه المبادئ؛ وهي تنطلق من **مفاهيم** نحو العيان، ولكن ليس من **العيان** نحو المفاهيم.

وفي تطبيق مفاهيم الفهم المحضة على تجربةٍ ممكنة، يكون استعمال تأليفها إما **رياضياً**، أو **ديناميا**ً: ذاك أن التأليف يتجه جزئياً نحو **العيان** وحسب، وفي الجزء الآخر نحو **وجود** ظاهرةٍ بعامة. غير أن شروط العيان **قبْلياً** هي، في ما يتعلَّق بتجربةٍ ممكنةٍ، ضروريةٌ بلا ريبٍ، أما شروط وجود أشياء عيانٍ تجريبيٌّ ممكنٍ، فهي بحدّ ذاتها طارئة فقط. ولهذا، فإن مبادئ الاستعمال الرياضيّ تكون ضروريةً على أيِّ حال، أي إنها يقينية، أما مبادئ الاستعمال الديناميّ، فهي تحمل بالطبع صفة ضرورةٍ **قبْلياً**، ولكن فقط بشرط التفكير التجريبيّ في تجربةٍ، وبالتالي بالواسطة فقط وبطريقٍ غير مباشرٍ، وبالتالي هي لا تتضمَّن تلك البداهة (مع أن تطبيقها على التجربة لا يُفقدها لهذا

السبب يقينها) التي تخصُّ تلك المبادئ. إلا أنه سيكون بالإمكان الحكم بطريقةٍ أفضل على هذا [الموضوع] في ختام منظومة المبادئ هذه.

وترشدنا لوحة المقولات بصورةٍ طبيعيةٍ جداً إلى لوحة المبادئ، لأن هذه المبادئ ليست بالفعل سوى القواعد لاستعمالٍ موضوعيٍ للمقولات. وبالتالي، فإن كلَّ مبادئ الفهم المحض هي:

1. مسلَّمات العيان

2. استباقات الإدراك الحسّي **3.** مماثِلات التجربة

4. مصادرات التفكير التجريبي بعامَّة

لقد انتقيتُ هذه التسميات عن رويَّة، لكي لا أدع الفروقات في ما يتعلَّق ببداهة وأداء هذه المبادئ تمرُّ من دون أن يشعر بها أحد. وسيتبيَّن بعد قليل أنه في ما يتعلَّق ببداهة وبتعيين الظاهرات **قبْلياً** على حدٍّ سواء، بحسب مقولتي **الكم والكيف** (إذا ما انتبهنا إلى صورة هذه الأخيرة فقط)، فإن مبادئهما تختلف اختلافاً كبيراً في هذا الأمر عن المقولتين الأخريين؛ بأنَّ ذينك هما أهلٌ ليقينٍ حدسيٍّ بينما هاتين ليقينٍ استدلالي فقط، مع أن للجانبين أهليةً ليقينٍ كامل. ولذلك سأسمِّي تلك بالمبادئ **الرياضية** وهذه بـ **الدينامية**[2]

ولكن علينا أن نلاحظ جيداً، أنني لا أقصد هنا، لا مبادئ

---

(2) كلُّ اقترانٍ (conjunctio) هو إما تركيبٌ (compositio) وإما ربطٌ (nexus). الأول =

الرياضيات، في الحالة الأولى، ولا مبادئ الديناميكا العامة (الفيزيائية) في الحالة الثانية، بل فقط مبادئ الفهم المحض في ما يتعلّق بتطبيقها على الحسّ الداخلي (من دون تفرقةٍ بين التمثُّلات المعطاة داخله)، الذي بواسطته تحصل علوم الرياضيات والديناميكا إلى إمكانيتها. ولهذا السبب أسمّي مبادئ كهذه لا بالنظر إلى محتواها، بل بالأحرى بالنظر إلى تطبيقها، وسأمضي الآن إلى النظر فيها بحسب الترتيب عينه الذي تمّ تقديمها فيه.

1- مسلّمات[3] العيان

مبدأها هو: كلُّ العيانات هي كمّياتٌ ممتدّة[4]

برهان

كلُّ الظاهرات تحتوي، من حيث الصورة، عياناً في المكان والزمان يقع قبْلياً في أساسها كلّها. لهذا السبب لا يمكن إدراكها، أي استقبالها في الوعي التجريبي، إن لم يكن بواسطة تأليف المختَلِف، الذي بواسطته تُكوَّن تمثُّلات مكانٍ وزمانٍ معيَّنين، أي

= هو تأليف المختَلِف، الذي لا ينتمي واحده إلى الآخر بالضرورة، مثلاً: المثلثان اللذان يتشكّلان داخل مربّع في حال قُسم المربّع بواسطة قطره؛ إنهما على حدة لا ينتميان بالضرورة الواحد إلى الآخر، ومثله أيضاً تأليف المتشابه في كلّ ما يمكن أن يُنظر فيه رياضياً (وبدوره يمكن أن يقسَّم هذا التأليف إلى تأليفٍ تجميعي وتأليفٍ إتحادي، أولهما يتعلّق بالكميات المديدة والآخر بالكميات المشدَّدة). الاقتران الثاني الربط (nexus) هو تأليف المختلف، من حيث أن جميع أجزائه تنتمي بالضرورة إلى بعضها البعض، مثلاً: أن ينتمي العَرَض إلى جوهرٍ ما، أو النتيجة إلى السبب، - إذن لمختَلِفٍ، أي أنه على الرغم من كونه غير متشابه، إلا أنه متمثَّلٌ كاقترانٍ قبلياً؛ وهذا الاقتران، بسبب أنه ليس تعسُّفياً، أسمّيه دينامياً، ومن حيث يتعلّق باقتران وجود المختَلِف (هذا الاقتران الذي ينقسم بدوره إلى طبيعي، الظاهرات فيما بينها، وميتافيزيقي، اقتران الظاهرات في القدرة على المعرفة قبلياً).

(3) في الطبعة A: حول المسلّمات.

(4) في الطبعة A: مبدأ الفهم المحض: كلُّ الظاهرات هي بحسب عيانها كمّياتٌ ممتدّة.

بواسطة ترتيب المتشابه ووعي الوحدة التأليفية لهذا المختَلِف (المتشابه). والحال أن وعي المختَلِف المتشابه في العيان بعامةٍ هو، من حيث إن تمثُّل شيءٍ لا يصبح ممكناً إلا بواسطته، مفهوم كمٌ (quanti). إذاً، ليس الإدراك الحسِّيُّ نفسه لشيءٍ، بما هو ظاهرة، ممكناً إلا عبر الوحدة التأليفية للعيان الحسِّي المعطى نفسها، التي بواسطتها يُفكَّر بوحدة تركيب المختَلِف المتشابه في مفهوم **كمِّيَّةٍ**؛ أي، إن الظاهرات هي كلُّها كمّياتٌ، أو بالأحرى **كمّياتٌ ممتدّة**، لأنها، من حيث هي عياناتٌ في المكان والزمان، يجب أن يتمَّ تمثُّلها بواسطة ذلك التأليف عينه، الذي به يتمُّ تعيين المكان والزمان بعامة[5]

أسمِّي كمِّيَّةً ممتدة، تلك التي يجعل فيها تمثُّلُ الأجزاء تمثُّلَ الكلِّ ممكناً (ولذلك فهو يتقدَّم على هذا بالضرورة). إنني لا أستطيع أن أتمثَّل خطّاً، مهما كان قصيراً، دون أن أمدَّه بالفكر، أعني من دون أن أنتجه من نقطةٍ على مراحل، ودون أن أبدأ هكذا بتسجيل هذا العيان. هذه هي الحال بالضبط أيضاً مع كلِّ حتى أصغر جزءٍ من الزمان، إنني لا أفكِّر فيه إلا بالتقدُّم المتتالي من لحظة إلى أخرى، ومن هنا تنتج في النهاية بواسطة أجزاء الزمان المختلفة والجمع فيما بينها، كمِّيَّةٌ معيَّنةٌ من الزمان. وبما أن مجرَّد العيان في جميع الظاهرات هو إما المكان أو الزمان، فإن كلَّ ظاهرةٍ بصفتها عياناً هي كمِّيَّةٌ ممتدَّة، لأنها لا يمكن أن تُعرف في الإدراك إلا بواسطة تأليفٍ متتالٍ (من جزءٍ لجزءٍ). إذاً، جميع الظاهرات تتمُّ معاينتها بوصفها مجموعات (كمِّية) من أجزاء معطاةٍ سلفاً)، وهذا بالذات ليس الحال بالنسبة إلى كلِّ نوع من الكمِّيات، بل هو فقط

(5) هذه الفقرة بكاملها هي إضافة في B.

حال تلك التي تتمثَّل لنا[6] وتُدرك **بطريقةٍ مديدةٍ** بصفتها كذلك.

يتأسَّس على هذا التأليف المتتالي الذي للمخيِّلة المنتِجة، في إنتاج الأشكال، علم رياضيات الامتداد (الهندسة) مع مسلَّماته التي تعبِّر عن شروط العيان الحسِّي **قبْلياً**، التي تعود إليها وحدها إمكانية وجود شيما مفهوم محضٍ للظاهرة الخارجية؛ مثلاً: بين نقطتين لا يمكن أن يُمدَّ إلاّ خطٌّ مستقيمٌ واحد؛ لا يمكن لخطَّين أن يطوِّقا مكاناً... إلخ. هذه هي المسلَّمات التي تتعلَّق أصلاً بالكبر (quanta) فقط بحكم كونها هكذا.

أما في ما يتعلَّق بالكِبَر (quantitas)، أي بالجواب عن السؤال: كم هو كبيرٌ شيء ما؟ فعلى الرغم من أنه لدينا، في ما يخص هذا السؤال، إجاباتٌ مختلفةٌ تأليفيةٌ ويقينيَّةٌ مباشرةً غير قابلةٍ لبرهان (indemonstrabilia)، إلا أنه ليس لدينا مع ذلك مسلَّماتٌ بالمعنى الصحيح للكلمة. ذاك أنه بجمع أو بطرح كمِّيةٍ متساوية من كمِّيةٍ ما، تبقى النتيجة دائماً متساوية، وهذا لا يعطي سوى قضايا تحليلية، كوني أنا الذي أعي التماهي بين الإنتاجين الاثنين للكمِّية؛ في حين أنه يجب أن تكون المسلَّمات قضايا تأليفية **قبْلياً**. بالمقابل، القضايا البديهية للعلاقات بين الأعداد هي بكلِّ تأكيدٍ تأليفية، ولكنها ليست عامَّةً كما هي قضايا الهندسة، ولهذا السبب هي ليست حتى مسلّمات، إنما يمكن أن تُسمَّى بالأحرى معادلات عدديَّة. هكذا: صحيحٌ أن 7 + 5 = 12 ليست قضيةً تحليليةً، لأنني لا أفكر، لا في تمثُّل 7، ولا في تمثُّل 5، العدد 12 (إنه عليَّ أن أفكِّر فيه **في عملية جمع الاثنين**، ليس هذا موضوع البحث هنا؛ لأنه، في حالة القضية التحليلية، يدور السؤال فقط عما إذا كنتُ أفكِّر في حقيقة الأمر

(6) في طبعة الأكاديمية: "(die von uns) التي منا" هنا: "(die uns) لنا"

المحمول في تمثُّل الحامل). ولكن، مع أن القضية هي تأليفية، هي على الرغم من ذلك قضيةٌ مفردةٌ فقط لا غير. وذلك لأنه لا يُنظر فيها هنا إلا إلى تأليف المتشابه (الوحدات)، بالتالي لا يتمُّ التأليف إلا بطريقةٍ واحدة؛ إلا أن **استعمال** هذه الأعداد يكون فيما بعد عامًّا. فإذا قلت: يمكن رسمُ مثلثٍ بثلاثة خطوطٍ، مجموع اثنين منها أكبر من الثالث، يكون لديَّ هنا مجرَّد وظيفة المخيِّلة المنتجة التي يمكنها أن تمدَّ الخطوط بطولٍ متفاوت وتجعلها تتقاطع وفق أنواع الزوايا التي تريدها. بالمقابل، ليس العدد 7 ممكناً إلا بطريقةٍ واحدةٍ، وكذلك العدد 12 الذي يتكوَّن بتأليف العدد السابق مع 5، إن قضايا من هذا النوع، يجب إذاً أن لا تسمَّى مسلَّماتٍ (وإلا لكان منها كمّيةٌ لا نهاية لها)، بل معادلاتٍ عددية.

ويعطي مبدأ الرياضيات الترانسندنتالي للظاهرات هذا، معرفَتَنا قبْلياً توسّعاً كبيراً. لأن الرياضيات المحضة، بكلِّ دقَّتها، تصبح فعلاً فقط على أساسه قابلةً لأن تطبَّق على موضوعات التجربة؛ الأمر الذي، في حال غياب هذا المبدأ، لن يكون واضحاً بنفسه، لا بل قد سبق وتسبَّب ببعض التناقضات أيضاً. ليست الظاهرات أشياء في ذاتها. العيان التجريبي غير ممكنٍ إلا بواسطة العيان المحض (عيان المكان وعيان الزمان)؛ فما تقوله الهندسة إذاً، يصحُّ أيضاً، من دون اعتراضٍ، عن الأول، وكلُّ اللَّفِّ والدوران، كأن يقال بأن موضوعات الحواس يمكنها أن لا تتطابق وقواعد البناء في المكان (مثلاً، مع قاعدة قابلية الخطِّ أو الزاوية للتقسيم إلى ما لا نهاية)، يجب أن يُزال. ذاك أننا بهذا، إنما ننكر على المكان، ومعه في الوقت نفسه على الرياضياتِ بكاملها كلَّ صحَّةٍ موضوعيةٍ، ولا يعود بوسعنا أن نعرف لماذا، وإلى أيِّ مدى بالإمكان أن تطبَّق على الظاهرات. إن تأليف الأمكنة والأزمنة، بوصفها الصورة الأساسية

لكلِّ عيان، هو الذي يجعل في الوقت نفسه إدراك الظاهرة ممكناً، وبالتالي كلَّ تجربةٍ خارجية، ومن ثمّ أيضاً كلَّ معرفة بموضوعاتها. وما تبرهن عنه الرياضيات في الاستعمال المحض عن تلك، يصحُّ بالضرورة أيضاً عن هذه. وكلُّ الاعتراضات ليست سوى ألوان من العَنَت من قِبَل عقلٍ أسيء تعليمُه، يتوهَّم بأنه يستطيع أن يفكَّ موضوعات الحواس من شرط حساسيتنا الصوري، فيرى فيها موضوعاتٍ في ذاتها، معطاةٍ للفهم، مع أنها مجرّد ظاهرات؛ والواقع أنه في هذه الحالة لن يكون بالإمكان أن تحصل عنها تأليفياً أيُّ معرفةٍ **قَبْلياً** على الإطلاق، وبالتالي حتى بواسطة مفاهيم محضة عن المكان؛ والعلم الذي يعيِّن هذه المفاهيم، أي الهندسة، لن يكون هو نفسه ممكناً.

استباقات[7] الإدراك الحسّي

مبدأها هو: في جميع الظاهرات، يكون للواقع، الذي هو موضوعٌ للإحساس، كِبَرٌ مشدَّد، أعني درجةً[8]

برهان[9]

الإدراك الحسِّي هو الوعي التجريبي، أعني هذا الوعي الذي فيه إحساسٌ في وقتٍ واحد. فالظاهرات، بوصفها موضوعات الإدراك الحسّيّ ليست عياناتٍ محضة (صوريةً وحسب)، كالمكان والزمان (لأن هذين لا يمكن أن يُدركا حسّياً في ذاتهما). إنهما يحتويان إذاً

(7) في الطبعة A: (Die Antizipationen) الاستباقات.

(8) في الطبعة A: المبدأ الذي يسبق جميع الإدراكات الحسّية، بوصفها حسّيةً هو: للإحساس الذي في جميع الظاهرات، وللـ**واقع** الذي يقابلها في الموضوعات واقع الظاهرة، **كِبَرٌ مشدَّد**، أعني درجة.

(9) هذا العنوان والفقرة الأولى التي تليه إضافةٌ في طبعة B.

بالإضافة إلى العيان موادَّ شيءٍ ما بعامة (به يتمُّ تمثُّل شيءٍ موجودٍ في المكان أو في الزمان)، أعني واقع الإحساس، بوصفه تمثُّلاً ذاتياً فقط، لا يعطينا إلا الوعي بأن الذات قد تأثّرت في ذاتها، وهذا التمثُّل إنما يتعلَّق بشيءٍ بعامةٍ. والآن يمكن أن يحدث تغيُّرٌ تدريجيٌّ من الوعي التجريبي نحو الوعي المحض، حيث إن الواقعي يختفي منه تماماً، ولا يبقى سوى مجرّد وعيٍ صوريٍ (قبْلياً) للمختَلِف في المكان والزمان: وبالتالي من الممكن أن يوجد تأليفٌ أيضاً لإنتاج الكمِّية من إحساسٍ، من بدايته قُدُماً، أي من العيان المحض = 0 [صفر]، وصولاً إلى كمِّيةٍ ما من الإحساس. والآن، بما أن الإحساس في ذاته ليس تمثُّلاً موضوعياً، وبما أنه ليس ليُعثر فيه لا على عيانٍ للمكان ولا للزمان، فهو لن يحتوي كمِّيةً مديدةً، نعم، إلا أنه يحتوي مع ذلك كمِّيةً (وعلى وجه التحديد بواسطة ادراكه لها، حيث يستطيع الوعي التجريبي أن ينمو في زمنٍ معيَّنٍ من اللاشيء = 0 [صفر] وصولاً إلى مقداره المعطى)، هي إذن **كمِّيةٌ مشدَّدةٌ**، وبالتالي، لكلِّ أشياء الإدراك الحسِّي، من حيث يحتوي هذا إحساساً، يجب أن تُنسب إليه **كمِّيةٌ مشدَّدةٌ**، أي درجة تأثيرٍ على الحسّ[10]

باستطاعتنا أن نسمِّي كلَّ معرفةٍ يمكنني بواسطتها أن أعرف **قبْلياً**، وأن أعيِّن هذا الذي يخصُّ المعرفة التجريبية، استباقاً؛ ولا شك في أنه هذا هو المعنى الذي استعمل فيه **أبيقوروس**(*) عبارته Πρόλγψis. ولكن، بما أنه يوجد في الظاهرات شيءٌ ما لا يمكن

---

(10) إلى هنا الفقرة المضافة في طبعة B.

(*) فيلسوف يوناني (270 - 341 ق. م.) أسّس في أثينا مدرسةً اشتهرت تحت اسمه في تاريخ الفكر الفلسفي بتأسيس المعرفة والأخلاق على معطيات الحواس، بشرط السيطرة عليها.

معرفته **قبْلياً**، ولكنه هو الذي يعيِّن الفرق الحقيقيَّ والخاصَّ بين العنصر التجريبيِّ والمعرفة **قبْلياً**، أي إحساس (بوصفه مادة الإدراك الحسِّي)، ينتج عن ذلك أن هذه الأخيرة هي بالضبط ما لا يمكن أبداً أن يتمَّ استباقه. بالمقابل، إننا نستطيع أن نسمِّي التعيينات المحضة [التي يمكن أن تكون معطاةً] في المكان وفي الزمان، سواء بالنظر إلى الشكل أو بالنظر إلى الكمِّية، استباقات الظاهرات، لأنها هي التي تمثِّل **قبْلياً** كلَّ ما يمكن أن يكون معطىً دائماً **بعدياً** في التجربة. ولكن، في حال وُجد مع ذلك شيءٌ ما يمكن معرفته **قبْلياً** في أيِّ إحساسٍ كان، بوصفه إحساساً بعامةٍ (من دون أن يكون بالإمكان أن يكون إحساسٌ خاصٌ معطىً)، فإن هذا الشيء يستحقُّ اسم الاستباق بمعنىً متميِّز: وفي الحقيقة، إنه ليبدو غريباً حقاً أن تستَبَق التجربة في هذا الذي يتعلَّق بمادتها بالذات، والذي لا يمكن أن يُستمدَّ إلا منها، وهذا ما يحصل هنا حقيقةً.

إن الإدراك الحاصل بواسطة الإحساس لا غير، لا يملأ سوى لحظة واحدة (هذا إذا لم آخذ في الاعتبار طبعاً تتالي إحساساتٍ كثيرة). إذاً، بما أن الإحساس هو شيءٌ ما في الظاهرة، بحيث إن إدراكه لا يشكِّل تأليفاً متتالياً، يتقدَّم انطلاقاً من أجزاء التمثُّل وصولاً إلى التمثُّل بأكمله، فإن هذا الإحساس ليست له أيُّ كمِّيةٍ مديدة؛ وغياب الإحساس يقود في اللحظة عينها إلى تمثُّله على أنه فارغٌ = 0 [صفر]. والحال، إن الواقع هو هذا الذي يقابل الإحساس في العيان التجريبي [(realitas phaenomenon)]؛ أما النفي، فهو ما يقابل غياب الإحساس = 0 [صفر] على أن كلَّ إحساسٍ هو قابلٌ للتنقيص، بحيث إنه يقلُّ، وهكذا يمكنه أن يختفي تدريجياً. إذن يوجد بين الواقع في الظاهرة وبين النفي إرتباط متَّصل لكثيرٍ من الإحساسات الوسيطة الممكنة، حيث يكون الفرق بين الإحساس والإحساس

الآخر دائماً أصغر من الفرق بين الإحساس المعطى وبين الصفر أو النفي الكامل. هذا يعني أن للواقع في الظاهرة دائماً كمِّيةً، ليست لتُلقى في الإدراك، بما أن هذا الإدراك إنما يحصل بواسطة الإحساس وحسب في لحظةٍ واحدةٍ لا بتأليفٍ متتالٍ لإحساساتٍ كثيرةٍ، وهو بالتالي لا يتقدَّم إنطلاقاً من الأجزاء وصولاً إلى الكلّ؛ نعم، هو له كمِّيةٌ، لكنها ليست مديدةً.

والآن، أنا أسمِّي تلك الكمِّية، التي لا تدرك إلا كوحدةٍ، والتي لا يمكن أن يتمَّ تمثُّل الكثرة فيها إلا بعيانٍ وصولاً إلى النفي = 0 [صفر]، أسمِّيها كمِّيةً مشدَّدةً. فلكلِّ واقعٍ في الظاهرة إذاً كمِّيةٌ مشدَّدة، أي درجة. فإذا اعتُبر هذا الواقع على أنه سببٌ (سواء كان للإحساس أو لواقعٍ آخر في الظاهرة، مثلاً لتغييرٍ)، حينئذٍ تأخذ درجةُ الواقع، المعتَبَرة على أنها سبب، اسم العزم، كما هي، على سبيل المثال، درجة الثِّقَل. وهذا يحصل لأن الدرجة تشير إلى كمِّيةٍ لا يكون إدراكها متتالياً، بل في الحال. لكنني هنا لا أعالج هذا الموضوع إلا عَرَضاً، لأنه لم يحن الوقت بعد لكي أشتغل بالسببية.

وعليه، فإن لكلِّ إحساس، ومن ثمَّ لكلِّ واقعٍ في الظاهرة، مهما كان صغيراً، درجةً ما، أي كمِّيةً مشدّدةً، قابلةً دائماً لتنقيصٍ فيما بعد؛ وبين الواقع والنفي ثمَّة ارتباطٌ متَّصلٌ لواقعٍ ممكنٍ ولإدراكاتٍ حسِّيَّةٍ ممكنةٍ دائماً أصغر. إن لكلِّ لونٍ، على سبيل المثال اللون الأحمر، درجةٌ ما لا يمكنها، مهما كانت صغيرةً أن تكون قط الصغرى؛ والشيء نفسه يقال عن الحرارة، عن لحظة الثّقل،...إلخ.

إن خاصيَّة الكمِّيات التي بسببها ليس فيها أيُّ جزءٍ يكون الجزء الأصغر الممكن (أي ليس جزءاً ببساطة)، يسمَّى اتصاليتها. فالمكان والزمان هما **كمِّيتان متصلتان** (quanta continua))، بسبب أنه لا يمكن أن يعطى أيُّ جزءٍ من أيٍّ منهما من دون أن يكون محصوراً

بين حدَّين (نقاط ولحظات)، وبالتالي من دون أن يكون الجزء المعطى هو أيضاً مكاناً أو زماناً. فالمكان لا يتألف إذاً إلا من أمكنة والزمان من أزمنة. وليست النقاط واللحظات سوى حدودٍ، أي مجرَّد مواقع حصر المكان والزمان؛ غير أن هذه المواقع تفترض دائماً تلك العيانات التي يجب أن تحدَّها وتعيِّنها، ومن مجرَّد مواقع، على اعتبار أنها عناصر مكوِّنة، قد تكون أيضاً معطاةً حتى قبل المكان والزمان، لا نستطيع من دونها أن نركِّب لا مكاناً ولا زماناً. إن مثل هذه الكمِّيات يمكن أن تُسمَّى **الانسيابية**، لأن التأليف (تأليف المخيِّلة المنتِجة) في إنتاجها، هو عمليَّةٌ في الزمان، اعتدنا على أن ندلَّ على اتصاليتها بعبارة انساب (تداخل).

كلُّ الظاهرات بعامَّةٍ هي، تبعاً لذلك، كمِّياتٌ متَّصلةٌ، سواء من حيث عيانها ككمِّياتٍ مديدةٍ، أو من حيث مجرَّد الإدراك الحسِّي (الإحساس، وبالتالي الواقع) ككمِّياتٍ مشدَّدة. فإذا كان تأليف مختَلِف الظاهرات مقطَّعاً، يكون عندئذ تجمُّعاً من عدة ظاهراتٍ، وليس في حقيقة الأمر ظاهرةً ككمِّيةٍ (Quantum) لا تتكوَّن من مجرَّد مواصلة التأليف المنتِج لنوعٍ ما، بل بتكرار تأليفٍ متقطِّع باستمرار. فحينما أحدِّد كمِّيةً معيَّنةً من النقود بأنها ثلاثة عشر تالراً، أكون أعبِّر بدقَّةٍ حينما أكون قد أردتُ بهذا التعبير أن أعبِّر عن محتوى ماركٍ من الفضَّة الخالصة؛ وفي واقع الأمر يكون المقصود كمِّيةً متصلةً، لا وجود فيها لأيِّ جزءٍ ممكنٍ، قادرٍ، كلٌّ على حدة، على تكوين قطعةٍ مالية، بحيث يمكنها أن تحتوي مادةً لقطعةٍ مالية أصغر منها أيضاً. ولكن إذا كنت أقصد بهذه العبارة أن أدلَّ على ثلاثة عشر تالراً مستديراً، بمعنى أنها قطعٌ نقديةٌ مفردة (بغض النظر عن قيمتها كفضَّةٍ)، ففي هذه الحالة أكون أتكلَّم كلاماً غير صائب، إذا استعملت عبارة كمِّية (Quantum) التالرات، بما أنه يجب عليَّ أن

أطلق عليها تسمية مجموعةٍ، أي عدد من القطع النقدية. ولكن، بما أنه في أساس كلِّ عددٍ لا بد وأن توجد دائماً الوحدة، فالظاهرة، كوحدةٍ، هي كمِّيةٌ (Quantum)، وبصفتها كذلك، هي دائماً [كمِّيةٌ] متَّصلة.

والحال أنه، إذا كانت جميع الظاهرات، سواء على اعتبار أنها مديدةٌ أو مشدَّدة، هي كمِّياتٌ متَّصلة، فالقضية [التي تقول]: إن كلَّ تغيُّرٍ (انتقال شيءٍ من حالٍ إلى حالٍ آخر) هو أيضاً متَّصل، فبالإمكان أن يتمَّ البرهان عنها هنا بسهولةٍ وببداهةٍ رياضيةٍ، إذا لم تكن سببيَّة تغيُّرٍ ما بعامةٍ واقعةً بشكلٍ كاملٍ خارج حدود فلسفةٍ ترانسندنتاليةٍ، ولم تكن تفترض مبادئ تجريبية. ذاك أن الفهم لا يعطينا **قبْلياً** افتتاح عن سبب ممكنٍ يغيِّر حالة الأشياء، أي يعيِّنها على نحوٍ فتكون على عكس حالةٍ معيَّنةٍ؛ وهذا ليس فقط لأنه لا تتبيَّن له إمكانية ذلك على الإطلاق (لأن مثل هذا الفهم ينقصنا في كثيرٍ من معارفنا **قبْلياً**)، بل أيضاً لأن التغيُّر لا يطال إلا بعض تعيينات الظاهرات، التي يمكن للتجربة وحدها أن تعلِّمنا إياها، في حين أن السببية تقع في الذي لا يتغيَّر. ولكن، بما أنه ليس في متناولنا هنا ما نستطيع أن نستخدمه سوى المفاهيم المحضة الأساسية لكلِّ تجربةٍ ممكنةٍ، التي يجب ألا يوجد بينها ما هو تجريبي قطّ، فإنه لا يمكننا، دون أن نُخِلَّ بوحدة المنظومة، أن نستبق علم الطبيعة العام، المبنيَّ على بعض التجارب الأساسية.

ومع ذلك، لا تنقصنا البراهين على التأثير الكبير الذي لمبدأنا هذا في استباق الإدراكات الحسِّية، وحتى على ملء ما ينقصها، بحيث إنه يُقفل الباب بوجه كلِّ الاستنتاجات الخاطئة التي يُراد أن تُستخلص منها.

فإذا كان لكلِّ واقعٍ في الإدراك الحسِّي درجةً، تقع بينها وبين

النفي سلسلةٌ لا نهاية لها من درجاتٍ متناقصةٍ دوماً، ومع ذلك كان يجب أن تكون لكلِّ حسٍّ درجةٌ معيَّنةٌ من قابلية التأثر بالإحساسات، حينئذٍ لا يكون أيُّ إدراكٍ حسِّيٍّ ممكناً، وبالتالي أيُّ تجربةٍ يمكن أن تبرهن، أكان رأساً أو بالواسطة (بأيِّ لفٍّ ودورانٍ كان في **القياس**)، على غيابٍ كاملٍ لكلِّ واقعٍ في الظاهرة، أي يمكن أن يُستنتج برهانٌ على المكان الفارغ أو على زمانٍ فارغ. وذلك **أولاً**، لأن الغياب الكامل للواقعيِّ في العيان الحسِّي لا يمكن طبعاً أن يكون موضوع إدراكٍ حسِّي؛ **وثانياً**، لأن غياباً كهذا لا يمكن أن يُستدلَّ عليه من أيِّ ظاهرةٍ أو من فرقٍ في درجات الواقعيِّ العائد إليها، حتى ولا ينبغي أيضاً البتَّة أن يُقبل في شرح أيِّ ظاهرة. لأنه، حتى لو كان العيان الكامل لمكانٍ أو زمانٍ محدَّدين واقعياً بدقَّةٍ وإحكام، أي إذا لم يكن أيُّ جزءٍ منهما فارغاً، ومع ذلك، بما أن لكلِّ واقعٍ درجته، التي، حتى وإن بقيت الكمِّية المديدة للظاهرة كما هي، يمكن لهذه الدرجة أن تتناقض بتغيُّرٍ تدريجيٍ لا نهاية له حتى العدم (الفراغ)، فينتج من ذلك أنه يجب أن توجدَ درجاتٌ مختلفةٌ حتى ما لا نهاية، بحيث تملأ المكان والزمان؛ وفي مختلف الظاهرات يجب أن يكون الكبر المشدَّد صغيراً أو كبيراً، على الرغم من أن الكِبَر المديد الذي للعيان يبقى ثابتاً.

وسنضرب مثلاً على ذلك: يستنتج جميع علماء الطبيعة تقريباً، عندما يقفون على فارقٍ كبير في كِبَر المادة الموجودة في أنواع مختلفة من أجسام ذات حجم واحدٍ (في قسم منها نظراً لقوَّة الجاذبية، أو نظراً لقوَّة المقاومة بوجه أجسام أخرى متحرِّكة، في قسم آخر)، يستنتجون بالإجماع أن هذا الحجم (الكِبَر المديد للظاهرة) يجب أن يكون فارغاً في جميع الأجسام، ولو بنسب متفاوتة. ولكن، من ذا الذي سيشكُّ يوماً أن علماء الطبيعة هؤلاء،

ومعظمهم علماء رياضيات وميكانيكا، إنما كانوا يؤسِّسون استنتاجهم هذا على فرضيةٍ ميتافيزيقيةٍ ليس إلا، فرضيةٌ كانوا يدَّعون بالطبع كثيراً بأنهم يتجنَّبونها؟ إلا أنهم يفعلون حينما يدَّعون بأن **الواقعيَّ** في المكان (وليس عليَّ هنا أن أسمِّيه "ما لا يمكن النفاذ فيه" أو وزناً، لأن هذه هي مفاهيم تجريبيةٌ) **هو هو نفسه أينما كان**، ولا يمكنه أن يتميَّز إلا بحسب الكمِّية المديدة، أي العدد. وعلى نقيضٍ من هذه الفرضية، التي لا يستطيعون أن يقدِّموا لها أيَّ دعامةٍ في التجربة والتي هي إذاً ميتافيزيقيةٌ بحتة، أضع برهاناً ترانسندنتالياً، ليس من واجبه بالطبع أن يشرح الفرق في ملء الأمكنة، لكنه، مع ذلك، يُبطل تماماً الضرورة المزعومة لتلك الفرضية [القائلة] بأنه لا يمكن شرح ذلك الفرق إلا بالتسليم بوجود أمكنةٍ فارغة؛ ولهذا البرهان فضلٌ في أنه، على الأقلّ، يُطلق سراح الفهم فيفكِّر في هذا الفرق أيضاً بسبلٍ أخرى، فيما لو أن شرح الطبيعة اقتضى ضرورة فرضيةٍ ما لهذا الغرض. لأننا ندرك أنه، على الرغم من أن مكانين مختلفين قد يكونان ممتلئين تماماً بموادَّ مختلفةٍ كلَّ الاختلاف عن بعضها، بحيث لا يبقى في أيٍّ منهما(*) نقطةٌ واحدة تكون مادةٌ موجودةً فيها، ومع ذلك تكون لكلِّ واقعٍ فيها في حال كانت النوعية نفسها، درجتها (للمقاومة أو للوزن) يمكن لها، من دون نقصان الكمية المديدة أو العدد، أن تصبح أصغر فأصغر إلى ما لا نهاية له، قبل أن تنتقل إلى العدم وتختفي. هكذا يمكن لتمدُّدٍ يملأ مكاناً - مثلاً الحرارة، أو أي واقعٍ آخر (في الظاهرة) - أن يتناقص في درجاته حتى اللانهاية، من دون أن يُبقي في كثيرٍ أو قليلٍ أصغر جزءٍ من هذا المكان فارغاً، متابعاً مع ذلك ملء المكان نفسه بدرجاته الصغرى، لا أكثر ولا أقلَّ

(*) في طبعة الأكاديمية: "(jenen) تلك"، وهي هنا: "(beiden) منهما"

من ظاهرةٍ أخرى بدرجاتها الكبرى. وليس قصدي هنا إطلاقاً أن أزعم بأن هذا هو واقع الحال فيما يتعلّق بالفرق بين الموادّ بالنسبة إلى ثقلها النوعيّ؛ وإنما أريد فقط أن أبرهن، إنطلاقاً من مبدأ الفهم المحض، أن طبيعة إدراكنا الحسّي هي التي تجعل مثل هذا الشرح ممكناً، وأنه على ضلالٍ من ينظر إلى الواقع في الظاهرة على أنه هو هو من حيث الدرجة، وأنه لا يختلف إلا من حيث مجموعه وكِبَره المديد، وهذا حتى على زعمٍ لذمّة مبدأ للفهم **قبْلياً**.

لكن هذا الاستباق الذي للإدراك الحسّي، يبقى دائماً في أعين باحثٍ في الطبيعة أَلِفَ التفكير الترانسندنتالي[11] وأصبح بالتالي أكثر حَذَراً، أمراً غريباً في ذاته، ويُثير بعض الشكّ حول القبول بأن يكون الفهم قادراً على استباق قضيةٍ تأليفيةٍ من نوع تلك التي تتعلّق بدرجة كلّ ما هو واقعيٌّ في الظاهرات، وبالتالي بإمكانية فرقٍ داخليٍّ للإحساس نفسه، في حال تمّ تجريده من كيفيّته التجريبية؛ ومع هذا يبقى أيضاً سؤالٌ ليس غير أهلٍ بأن يلقى جواباً: إنه السؤال المتعلّق بإمكانية الفهم في أن يُدلي برأيه تأليفياً و**قبْلياً** في الظاهرات وبالأخص في استباقها في ما هو في الحقيقة وببساطةٍ تجريبيٌّ، أعني في ما هو خاصٌّ بالإحساس.

إن **كيفية** الإحساس هي في كافة الأحوال تجريبيةٌ فقط ولا يمكن أبداً أن يتمّ تمثُّلها **قبْلياً** (على سبيل المثال: الألوان، الذوق...إلخ). لكن الواقع الذي يتناظر مع الإحساسات بعامةٍ - على عكس النفي = 0 [الصفر] - لا يُمثّل سوى شيءٍ يحتوي مفهومُه في ذاته وجوداً، ولا يدلُّ إلا على التأليف في وعيٍ تجريبيٍّ بعامة. هذا

(11) في طبعة الأكاديمية: للإدراك الحسّي لشخصٍ معتادٍ على التفكير الترانسندنتالي (Wahrnehmung fuer einen der transzendentalen Ueberlegung gewohnten).

يعني أن الوعي التجريبيّ في الحسّ الداخلي يمكن أن يتمّ رفعه من 0 [الصفر] إلى أيٍّ درجةٍ أعلى، بحيث ينتج الكِبَر المديد نفسه الذي للعيان (مثلاً سطحٌ مضاءٌ) إحساساً من الحجم نفسه الذي تنتجه مجموعة أسطح عدةٍ أخرى معاً (أقل إضاءة). وبالتالي إننا نستطيع أن نجرّد بشكلٍ كاملٍ الكِبَر المديد من الظاهرة، وأن نتمثّل في مجرّد الإحساس في لحظة ما تأليفاً للتزايد المنتظم الذي ينطلق من 0 [الصفر] وصولاً إلى الوعي التجريبي المعطى. فمن هنا تكون جميع الإحساسات، بما هي كذلك، معطاةً فقط **قبْلياً**[12]، لكن هذه الخاصّة التي لها: أن لها درجة، يمكن أن تُعرف **قبْلياً**. وجديرٌ بالملاحظة أننا في الكمّية بعامةٍ لا يمكننا أن نعرف **قبْلياً** إلا **كيفيةً** وحيدةً، أي التواصل، بينما لا نستطيع أن نعرف **قبْلياً** في كلّ كيفيةٍ (في واقع الظاهرات) سوى **كمّها** المشدَّد، أعني أن لها درجةً؛ وكلُّ ما تبقى إنما يُترك للتجربة.

.3
مماثلات التجربة
مبدأها هو: ليست التجربة ممكنةً إلا بواسطة تمثُّل ربطٍ ضروريٍّ للإدراكات الحسّية[13]
برهان[14]

التجربة هي معرفةٌ تجريبيةٌ، أي معرفةٌ تعيّن شيئاً بواسطة إدراكاتٍ حسّية. هي إذاً تأليفٌ للإدراكات الحسّية غير متضمَّنٍ هو

(12) في طبعة الأكاديمية: "(a prosteriori) بعدياً"، وهنا: "(a priori) قبلياً".

(13) المماثلات في الطبعة A: "مماثلات التجربة: **مبدأها الأساسي** الكلّيُّ هو: تخضع جميع الظاهرات قبلياً، فيما يتعلّق بوجودها، لقواعد تعيين علاقتها ببعضها البعض في زمان"

(14) هذا العنوان والفقرة الأولى التي تليه هما إضافة في الطبعة B.

نفسه في الإدراك الحسّي، وإنما يحتوي في وعيِ الوحدة التأليفية لمختَلِف الإدراكات الحسّية التي تكوِّن ما هو جوهريٌّ في معرفةٍ لـ **أشياء** الحواس، أي [جوهر] التجربة (وليس فقط للعيان أو لإحساس الحواس). والآن، صحيحٌ أن الإدراكات الحسّية في التجربة لا تجتمع ببعضها البعض إلا من طريق الصدفة، بحيث لا تتَّضح من الإدراكات الحسِّيَّة بوصفها كذلك، ولا يمكن أن تتَّضح ضرورةُ ربطها ببعضها البعض. وفي واقع الأمر، ليس الإدراك سوى جمع مختَلِف العيان التجريبيّ، وفيها لا يُلاقى تمثُّلٌ لضرورة وجودٍ مترابطٍ للظاهرات يجمعها هو في المكان وفي الزمان. لكن، بما أن التجربة هي معرفةٌ بالأشياء بواسطة الإدراكات الحسّية، وبما أنه يجب، بالتالي، تمثُّل العلاقة في وجود المختَلِف، ليس بالطريقة التي يتمُّ جمعه فيها في الزمان، وإنما كما هو موضوعياً في الزمان؛ وبما أن الزمان نفسه لا يمكن أن يُدرك حسّياً، فبالتالي، لا يمكن أن يحدث تعيين وجود الأشياء في الزمان إلا بواسطة ربطها في الزمان بعامةٍ، أي بواسطة مفاهيم رابطةٍ **قبْلياً**. لكن، بما أن هذه المفاهيم تحمل دائماً طابع الضرورة، لذلك ليست التجربة ممكنةً إلا بواسطة تمثُّل ربطٍ ضروريٍّ للإدراكات الحسّية.

إن حالات الزمان الثلاث هي **الدوام** و**التتالي** و**المعيّة**. وعليه ثمة قواعد ثلاث لجميع العلاقات الزمنية في الظاهرات، يمكن بموجبها أن يتمَّ تعيين وجود كلِّ ظاهرة بالنسبة إلى وحدة كلِّ الزمان، وتسبق هذه القواعد كلَّ تجربة، وهي التي تجعلها بادئ ذي بدءٍ ممكنةً.

يقوم المبدأ العام للماثلات الثلاث كلّها على **وحدة** الإدراك الضرورية، بالنسبة إلى كلِّ وعيٍ تجريبيٍّ ممكنٍ (للإدراك الحسّي) **في كلِّ زمان**، وبالتالي، بما أن هذه الوحدة هي الأساس **قبْلياً**، فالمبدأ يقوم على الوحدة التأليفية لكلِّ الظاهرات بحسب علاقاتها في الزمان.

ذاك أن الإدراك الأصلي هو على علاقةٍ بالحسِّ الداخلي (بمجمل كافة التمثُّلات)، وبالفعل على علاقةٍ **قبْلياً** بصورته، أي علاقة مختَلِف الوعي التجريبي في الزمان. والحالأ على هذا المختَلِف أن يكون موحَّداً في العيان الأصلي وفقاً لعلاقات الزمان، ضرورةً تفرضها وحدة الإدراك الترانسندنتالية **قبْلياً**، التي يخضع لها كلُّ ما يمكن أن ينتمي لمعرفتي أنا (أي الخاصة بي)، وبالتالي كلُّ ما يمكن أن يُصبح موضوعاً لي. هذه **الوحدة التأليفية** في العلاقة الزمنية لكلِّ الإدراكات الحسِّية، **وحدةٌ معيَّنةٌ قبْلياً**، هي إذن القاعدة [التي تقول]: يجب أن تخضع جميع الإدراكات الزمانية التجريبية لقواعد تعيين الزمان العامة. ويجب على مماثلات التجربة التي سننصرف الآن إلى معالجتها أن تكون قواعد من هذا النوع.

لهذه المبادئ في ذاتها خاصيَّةٌ، أنها لا تنظر بعين الاعتبار في الظاهرات وفي تأليف عيانها التجريبي، بل فقط في **وجودها** وفي **علاقتها** ببعضها البعض بالنظر إلى وجودها هذا. والحال أن الكيفيَّة التي يتمُّ فيها إدراك شيءٍ في الظاهرة قد تكون معيَّنةً **قبْلياً** بحيث أن قاعدة تأليفها يمكن أن تعطي في آنٍ هذا العيان **قبْلياً** في كلِّ مَثَلٍ تجريبيٍّ في هذه الحال، أي أن توجده على هذا الأساس. وحده وجود الظاهرات لا يمكن أن يُعرف **قبْلياً**، وكذلك أيضاً، على الرغم من أننا نستطيع الوصول على هذا الطريق إلى استنتاج وجودٍ ما، إلا أنه لن يكون باستطاعتنا أن نعرفه بالتأكيد، أي أن نكون قادرين على استباق هذا الذي به يتميَّز عيانه التجريبي من سواه.

إن المبدأين المذكورين سابقاً، اللذين أسميتهما رياضيَّين بسبب أنهما سوَّغا لنا تطبيق الرياضيات على الظاهرات، هما على صلةٍ بهذه الظاهرات فقط بالنظر إلى إمكانيتها، وعلَّمانا كيف كان يمكن لهذه الظاهرات أن تُنتَج، سواء لجهة عيانها أم لجهة واقع إدراكها الحسِّي،

وفق قواعد تأليفٍ رياضيٍّ؛ ومن هنا، في هذه الحالة كما في الحالة الأخرى، يصبح بالإمكان استعمال الكمّيات العددية ومعها تعيين الظاهرة ككمّية. هكذا، على سبيل المثال، أستطيع أن أجمع من 200,000 ضوءٍ قمريٍّ تقريباً، وأن أعيِّن **قبْلياً**، أي أن أركِّب، درجة احساساتنا تجاه ضوء الشمس. وعليه نستطيع أن نلقِّب هذين المبدأين بالأساسيّين.

ولا يمكن أن تسير الأمور إلا بطريقةٍ مختلفة، في ما يتعلَّق بالمبادئ التي واجبها هو أن تأتي **قبْلياً** بوجود الظاهرات تحت قواعد. هذا الوجود ليس في حقيقة الأمر قابلاً لأن يركَّب، وقواعد كهذه لا تستطيع إلا أن تكون على صلةٍ بعلاقة الوجود، ولا يمكن أن تكون لها أية وظيفة إلا وظيفة مبادئ **منظِّمة**. فلا مجال إذاً للكلام لا عن مسلَّماتٍ ولا عن استباقات؛ بل بالأحرى، حينما يكون إدراكٌ حسّيٌّ معطىً لنا على صلةٍ زمنية بإدراكٍ آخر (ولو غير معيّن)، لن يكون بالإمكان في هذه الحالة أن يقال **قبْلياً ما هو وكم هو كِبَر** هذا الإدراك الحسّي الثاني، بل يمكن فقط إثبات أنه، من حيث الوجود، هو مرتبطٌ بالضرورة بالإدراك الحسّيِّ الأول في هذا الحال للزمان. وتعني المماثلات في الفلسفة شيئاً مختلفاً جداً عمّا تمثّله في الرياضيات. إنها في هذه الأخيرة معادلاتٌ تقول بمساواة علاقتي كمّيتين، وهذه هي دائماً حال مماثلاتٍ **مكوِّنةٍ**، بحيث إنه، حينما يكون حدّاً[15] علاقة التناسب معطيين، يكون الثالث[16] معطىً أيضاً، أي يمكن بذلك تركيبه. أما في الفلسفة، فليست المماثلة مساواة علاقتين **كمّيتين**، بل علاقات **نوعيّتين**، وفي هذه الحالة أستطيع أن

(15) في طبعة الأكاديمية: "(drei) ثلاثة" وهي هنا "(zwei) اثنان"

(16) في طبعة الأكاديمية: "(vierte) رابع" وهي هنا "(dritte) ثالث"

أعطي **قبْلياً** وأن أعرف، من خلال حدودٍ ثلاثة معطاة، **العلاقة** بحدٍّ رابع، ولكن ليس هذا الحدَّ الرابع نفسه، مع أنه لديَّ بكلِّ تأكيد قاعدةٌ ترشدني في البحث عن هذا الحدِّ الرابع في التجربة، وعلامةٌ مميَّزة تساعدني على أن أجده. فمماثلة التجربة هي إذاً قاعدةٌ فقط، يجب أن تنجم وحدة التجربة وفقاً لها من الإدراكات الحسِّية (ليس مثل الإدراك الحسِّي نفسه، بصفته عياناً تجريبياً بعامة)، وأن تكون صالحةً كمبدأ بالنسبة إلى الموضوعات (إلى الظاهرات) ليس كمبدأ **مكوِّنٍ**، بل كمبدأٍ **منظِّم** فقط ويصحُّ الأمر نفسه أيضاً عن مصادرات التفكير التجريبي على وجه العموم، الذي يتعلَّق بتأليف مجرَّد العيان (الذي يخصُّ صورة الظاهرة)، بتأليف الإدراك الحسِّيِّ (مادَّة الظاهرة)، وبتأليف التجربة (الذي يخصُّ العلاقة بين هذه الإدراكات الحسِّيَّة)، لأن هذه المبادئ هي تنظيميةٌ فقط، ويمكن تمييزها عن المبادئ الرياضية، التي هي تكوينية، ليس حقيقةً لجهة اليقين الثابت لكليهما **قبْلياً**، وإنما لجهة نوعية البداهة فيه، أعني لجهة الحدس لذاته (وبالتالي نوعية البرهان أيضاً).

أما ما تمَّ التنبيه إليه في المبادئ التأليفية وما يجب أن يُلحظ هنا جيداً فهو ما يلي: إن هذه المماثلات ليس لها معناها الحصريُّ وصحَّتها، إذاً أيضاً باعتبار أنها أصبحت تضطلع بدورٍ وكأنها مبادئ الاستعمال الترانسندنتالي للفهم على الإطلاق، بل حصراً كمبادئ للاستعمال التجريبي للفهم؛ وهي من هنا فقط تكون قابلةً لأن يُبرهن عليها، وبالتالي إن الظاهرات يجب ألا تُدرج مباشرةً تحت المقولات، بل فقط تحت شيماتها. لأنه، لو كانت الموضوعات التي يجب على هذه المبادئ أن تُرجَع إليها أشياء في ذاتها، لَمَا كان بالإمكان إطلاقاً أن يُعرف تأليفياً أيُّ شيءٍ **قبْلياً** يتعلَّق بها. والحال أنها ليست إلا ظاهرات، وأن معرفتها التامة، التي لا بدَّ مع ذلك أن

تؤول إليها في النهاية دائماً كلُّ المبادئ **قَبْلياً**، فهي ليست سوى التجربة الممكنة؛ وبالتالي لا يمكن لهذه المبادئ أن يكون لها هدفٌ غير شروطٍ وحدة المعرفة التجريبية في تأليف الظاهرات؛ غير أن هذا التأليف لا يُفكَّر إلا في شيما المفهوم المحض للفهم، بينما تتضمّن المقولةُ الوظيفةَ غير المقيَّدة بأيِّ شرطٍ حسِّي، التي لهذا التأليف، بوصفه تأليفاً بعامة. إن هذه المبادئ تسوِّغ لنا إذن أن نجمع الظاهرات مع الوحدة المنطقية الكلية التي للمفاهيم فقط وفق مماثلة، وأن نستخدم من ثمَّ بالتأكيد المقولة في المبدأ نفسه؛ أما في قيامنا بذلك (في تطبيق المبدأ على الظاهرات)، فلن نستخدم إلا شيما المقولة بوصفه مفتاح استعمالها، عوضاً عن المقولة، أو نضعه بالأحرى إلى جانبها كشرطٍ مقيِّدٍ باسم معادلة المبدأ.

أ

المماثلة الأولى

مبدأ دوام الجوهر[17]

بالرغم من كلِّ تغيُّرات الظاهرات يبقى الجوهر، وكمِّيته في الطبيعة لا تزيد ولا تنقص[18]

برهان[19]

كلُّ الظاهرات هي في الزمان الذي فيه فقط، بصفته أساساً (بصفته الصورة الباقية للعيان الداخلي)، يمكن أن يتمَّ تمثُّل كلٍّ من **الوجود معاً والتالي**. فالزمان، إذن، الذي يجب أن يُفكَّر فيه كلُّ تغيُّر

(17) إضافة في B.

(18) في الطبعة A: مبدأ البقاء: كلُّ الظاهرات إنما تتضمن ما هو باقٍ (الجوهر) كأنه الموضوع نفسه، وما هو متغيِّرٌ كأنه مجرَّد تعيينه، أي كنوعٍ يوجد فيه الموضوع.

(19) في الطبعة A: برهانٌ على هذه المماثلة الأولى.

الظاهرات، يبقى ولا يتغيَّر؛ إنه هو، في واقع الأمر، الذي يمكن أن يتمَّ تمثُّل التتالي والمعيَّة فقط كتعييناته. إلا أن الزمان في ذاته لا يمكن أن يُدرك حسّياً. وبالتالي، يجب أن يوجد في موضوعات الإدراك الحسّي، أي في الظاهرات، النتيجة التي يُمثّلها الزمان بعامةٍ، والذي فيه يمكن أن يُدرك في الفهم أو معيَّةٍ، بواسطة علاقة الظاهرات بهذا الأساس. لكن أساس كلِّ ما هو واقعٌ، أي كلّ ما ينتمي إلى وجود الأشياء، إنما هو **الجوهر**، الذي، كلُّ ما ينتمي إلى الوجود، لا يمكن أن يفكَّر إلا كتعيينه. وبناءً على ذلك، فالباقي، الذي لا يمكن أن يتمَّ تعيين كلّ العلاقات الزمنية للظاهرات إلا به، هو الجوهر في الظاهرة، أي واقع الظاهرة الذي يبقى دائماً هو هو، وهو أساس كلِّ تغيُّر. وبما أن الأساس لا يمكن أن يتغيَّر بالنسبة إلى الوجود، فإن **كمّيته** في الطبيعة أيضاً ليس بإمكانها لا أن تزيد ولا أن تنقص[20]

فهمنا لمختَلِف الظاهرة هو دائماً متعاقب، وهو بالتالي دائماً متغيِّر. فيه وحده لا نستطيع إذن أبداً أن نعيِّن ما إذا كان هذا المختَلِف، بوصفه موضوعاً للتجربة، موجوداً في وقتٍ واحدٍ أم أنه متتالٍ، إلا إذا كان في أساسه شيءٌ **يوجد دائماً**، أي **شيءٌ ثابتٌ ودائم**، ليس كلُّ تغيُّرٍ وكلُّ معيَّةٍ بالنسبة إليه سوى أنواع كثيرة (أحوال الزمان) يوجد فيها الدائم. فعلاقات الزمان إذن ليست ممكنةً إلا في الثابت (لأن المعيَّة والتتالي هما العلاقتان الوحيدتان في الزمان)، أي إن الثابت هو **الأساس** للتمثُّل التجريبي للزمان نفسه، الذي فيه وحده يمكن كلُّ تعيينٍ للزمان. ويعبِّر الثبات بعامةٍ عن الزمان كقرينٍ ثابتٍ

(20) في الطبعة A: كلُّ الظاهرات هي في الزمان. وهذا يستطيع أن يعيِّن العلاقة في **وجود الظاهرات** بطريقةٍ مزدوجة: إما بحيث **تكون الواحدة تلو الأخرى**، **أو في وقتٍ واحد**. فعلى اعتبار الحالة الأولى، يكون الزمان **سلسلةً زمنيّةً**، وبالنسبة إلى الحالة الثانية **مدىً زمنياً**.

لكلِّ وجودٍ للظاهرات، لكلِّ تغيُّرٍ ولكلِّ معيَّة. لأن التغيُّر لا يُعنى بالزمان نفسه، بل يُعنى فقط بالظاهرات في الزمان (مثلما أن المعيَّة ليست حالاً من الزمان نفسه، كونها لا توجد فيه أجزاء في وقتٍ واحدٍ، بل كلُّها موجودةٌ فيه الواحد بعد الآخر). وإذا أردنا أن ننسب تتالياً إلى الزمان نفسه، لَوَجَب علينا أن نفكِّر زماناً آخر، يكون فيه هذا التتالي ممكناً. إنه لفي الثابت وحده يحظى **الوجود** في مختلف أجزاء السلسلة الزمانية الواحد تلو الآخر على **كمٍّ** يسمَّى **مدَّة**. ذلك أن الوجود في مجرَّد التتابع وحده هو وجودٌ في زوالٍ وبدءٍ من جديد بلا انقطاع، وليس له أبداً أدنى كمّ. فبدون الثابت ليس ثمة إذن من علاقةٍ زمنية. والحال أن الزمان لا يمكن أن يُدرك حسِّيّاً في حدِّ ذاته؛ إذاً، هذا الثابت في الظاهرات هو أساس كلِّ تعيينٍ للزمان، وبالتالي أيضاً شرط إمكانية كلِّ وحدةٍ لتأليف الإدراكات الحسِّية، أي للتجربة؛ وفي هذا الثابت يمكن أن يُنظر إلى كلِّ وجودٍ وإلى كلِّ تغيُّرٍ في الزمان على أنه فقط حالٌ من وجود ما يبقى ويثبت. ففي كلِّ الظاهرات، الثابت هو إذن الموضوع نفسه، أي الجوهر الظاهرة (phaenomenon)، أما كلُّ ما يتغيَّر، أو يمكن أن يتغيَّر، فينتمي فقط إلى النوعية التي يوجد عليها هذا الجوهر أو هذه الجواهر، إذاً إلى تعييناتها.

لقد وجدتُ أنه في كلِّ الأزمنة، ليس فقط الفيلسوف، وإنما الحسُّ العام نفسه قد افترضا ثباتاً مثل هذا كأساسٍ لكلِّ تغيُّرٍ للظاهرات وأنه حتى في المستقبل لن يسلِّما بأن الأمور سوف تتغيَّر على الإطلاق. إلا أن الفيلسوف يعبِّر عن ذلك طبعاً بشيء أكثر من الدقة بقوله: في كلِّ تغيُّراتٍ في العالم يبقى **الجوهر**، **والأعراض** وحدها هي التي تتغيَّر. لكنني لا أعثر في أيِّ موضعٍ حتى ولا على محاولةٍ للبرهان على قضيةٍ هكذا تأليفيةٍ مثل هذه. لا بل من النادر جداً حتى، أن لا تكون موضوعةً، كما ينبغي لها، على رأس قوانين

الطبيعة تلك، التي هي محضةٌ وقبْلياً بالتمام. والحقُّ أن القضية [القائلة]: الجوهر ثابتٌ، هي من باب تحصيل الحاصل. لأن هذا الثبات بالضبط هو الذي يشكّل السبب لتطبيقنا مقولة الجوهر على الظاهرات، وقد كان يجب علينا أن نبرهن على أنه يوجد في كلٍّ من الظاهرات شيء ما ثابتٌ، ليس المتغيِّر بالنسبة إليه سوى تعيينٍ لوجوده. ولكن، بما أن برهاناً كهذا لا يمكن أبداً أن يكون معطىً إلا دوغمائياً، أي على أساس مفاهيم، لأنه يتعلّق بقضيةٍ تأليفيةٍ قبْلياً؛ ولأننا لم نحسب حساباً يوماً بأن قضايا مثل هذه ليست صادقةً إلا في ما يتعلّق بتجربةٍ ممكنة، ومن هنا لا يمكن أن يُبرهن عليها إلا بواسطة استنتاج لإمكانية التجربة - هكذا، [ولكل هذه الأسباب]، فإنه لمثيرٌ للدهشة أن هذه القضية، على الرغم من أنها تقع في أساس كلِّ تجربةٍ (لأنه كان يُشعر بالحاجة إليها في المعرفة التجريبية)، لم تكن أبداً موضوع برهان.

سُئل فيلسوفٌ: كم يزن الدخان؟ فأجاب: لننقِّص من وزن ما بقي من رماد الحطب الذي حُرق، وسوف تجد عندئذٍ وزن الدخان. إنه كان يفترض إذاً افتراضاً لا يُخالف أن المادة (الجوهر) لا تفنى، حتى في النار، بل يقع تغيُّرٌ على صورتها فقط. وعلى هذا النسق لم تكن القضية [القائلة]: لا يأتي شيءٌ من لا شيء، سوى استنتاجٍ من مبدأ ثبات، أو بالأحرى من مبدأ الوجود الدائم للحامل الأصليِّ في الظاهرات. لأنه، لو أن ما أُريد له أن يسمَّى جوهراً في الظاهرة، يجب أن يكون الأساس الأصليَّ لكلِّ تعيينٍ زمنيٍّ، لكان يجب أن يكون بالإمكان أن يتمَّ تعيين كلِّ وجودٍ به دون غيره، أكان في الماضي أم في المستقبل. إننا لا نستطيع إذن أن نسمِّي ظاهرةً جوهراً، إلا بافتراض وجودها في كلِّ زمان؛ ويبدو أن هذا الأمر ليس معبَّراً عنه كما يجب بعبارة دوام، بفعل أنها موجَّهةٌ أكثر نحو المستقبل. بيد أن الضرورة الداخلية على البقاء مرتبطةٌ ربطاً غير قابلٍ

للفصل بأن الأمر كان دائماً على هذا الشكل، وبالتالي يمكن أيضاً أن تبقى العبارة كما هي: **لا يُحدَث شيءٌ من العدم ولا يستطيع شيءٌ أن يـعـود إلـى الـعـدم** (Gigni de nihilo nihil in nihilum nil posse reverti)، كانت هاتان القضيَّتان اللتان ربط القدماء بينهما بشكلٍ لا ينفصل، واللتان يُفصل بينهما اليوم أحياناً بغير حقٍّ بسبب سوء فهم، وذلك عن قناعةٍ بأنهما تخصَّان الأشياء في ذاتها وأن القضية الأولَى قد تناقض فكرة توقّف العالم على علَّةٍ عليا (حتى فيما يتعلَّق بجوهر [تلك الأشياء])؛ لكن هذا الخوف غير ضروريٍّ، لأن ما يرد الكلام عنه هنا هو الظاهرات فقط، في حقل التجربة، التي لا يمكن أن تكون وحدتها ممكنةً، إلا إذا قبلنا بإمكان أنه يجب أن تُخلق أشياء جديدة (حتى بالنسبة إلى الجوهر). لأنه، عندئذ، سيزول ذاك الذي هو وحده يمكنه أن يتمثَّل وحدة الزمان، أي هُويَّة الأساس الذي تجد فيه كلُّ التغيُّرات وحدتها الشاملة. لكن هذا الدوام، مع ذلك، ليس سوى الكيفيَّة التي نتمثَّل فيها وجود الأشياء (في الظاهرة).

تسمَّى على تعيينات جوهرٍ ما، وهي ليست سوى أنواع خاصة لوجوده هو، اسم **الأعراض**. وهي دائماً واقعية، من حيث إنها تتعلَّق بوجود الجوهر (ليست عمليّات النفي سوى تعييناتٍ تعبِّر عن عدم وجود شيءٍ ما في الجوهر). والآن، إذا نسبنا إلى هذا الواقعيِّ في الجوهر وجوداً خاصاً (مثلاً: الحركة كعرضٍ للمادة)، حينئذٍ يسمَّى هذا الوجود اللزوم، لكي يميِّز بينه وبين وجود الجوهر الذي[21] يسمَّى بقاءً. لكن كثيراً ما ينجم سوء الفهم عن هذا كلِّه، وسيكون أكثر دقَّةً وأصحَّ لو يتمُّ التعبير عن العرض بالطريقة التي يعيَّن بها وجود جوهرٍ تعييناً إيجابياً فقط. مع ذلك وفي نفس الوقت، إن

---

(21) في طبعة الأكاديمية: "das" فيرجع إلى "وجود (Dasein)"؛ أما هنا فلدينا: "die" ويرجع هذا التعريف إلى "الجوهر

شروط الاستعمال المنطقي لفهمنا هي من النوع الذي يحتِّم الفصل، إن صحَّ التعبير، بين علاقة ما هو قابلٌ للتغيير في وجود جوهرٍ ما، على أن الجوهر لا يتغيَّر، وبين علاقة الباقي على حاله الحقيقي والأصيل؛ من هنا، فإن هذه المقولة أيضاً تقع في باب الإضافات، كونها شرطاً لها، أكثر من كونها تتضمَّن هي نفسها إضافة.

والآن، على أساس فكرة الدَّوام هذه يتمُّ أيضاً تصحيح مفهوم **التغيير**. فالنشوء والفناء ليسا تغييراتٍ لهذا الذي ينشأ أو يفنى. بل إن التغيير هو كيفيَّة وجودٍ تلي كيفيَّة وجودٍ أخرى للموضوع عينه. وبالتالي، إن كلَّ ما يتغيَّر هو **باقٍ**، ولا **يتبدَّل إلا حاله**. وبما أن هذا التبدُّل لا يتعلَّق إذن إلا بالتعيينات، التي قد تنتهي أو أيضاً قد تبدأ، لذا يمكننا القول بعبارةٍ تبدو ظاهرة التناقض بعض الشيء: وحده الدائم (الجوهر) يخضع للتغيير، والقابل للتغيير لا يصيبه أيُّ تغييرٍ، بل تبديلٌ، لأن بعض التعيينات تزول وأخرى تبدأ.

لا يمكن إذن أن يُدرك التغيُّر حسِّياً إلا في الجوهر؛ والنشوء أو الفناء، بمعنىً مطلق، من دون أن يكون كلٌّ منهما متعلِّقاً بتعيين الدائم فقط، لن يكونا قابلين بأي حالٍ من الأحوال لأيِّ إدراكٍ حسِّيٍّ ممكنٍ، لأن هذا الدائم بالذات هو الذي يهيئ الأسباب لتمثُّل الانتقال من حالةٍ إلى أخرى ومن عدم الوجود إلى الوجود؛ فلا يمكن إذن أن تعرف التغييرات تجريبياً إلا كتعيينات متغيِّرة لما هو دائم. فإذا تقدمتم بفرضية بدءٍ مطلقٍ لشيءٍ ما، فسيكون عليكم أن تسلِّموا لهذا بالذات بوجود نقطة في الزمان لم يكن موجوداً فيها. ولكن، إلى ماذا ستشدُّون عندئذ هذه النقطة، إن لم يكن إلى شيءٍ ما سبق وأن وُجد؟ إن زماناً فارغاً يَسْبُقُ ليس بالفعل موضوع إدراكٍ حسِّي؛ أما إذا ربطتُم ما ينشأ بأشياء سبق وأن وجدت من قبل واستمرَّت حتى حين نشأتها، فإن الجديد لن يكون سوى تعيينٍ للقديم بوصفه دائماً. والأمر نفسه يصحُّ أيضاً بالنسبة إلى الفناء، الذي

يقتضي تمثُلاً تجريبياً لزمانٍ لم تعد فيه الظاهرة موجودة.

الجواهر (في الظاهرات) هي أُسس جميع التعيينات الزمنية. ونشوء البعض منها وفناء البعض الآخر سوف يُلغي تماماً الشرط الوحيد لوحدة الزمان التجريبية؛ وفي هذه الحالة، ستكون الظاهرات متعلّقةَ الوجود في زمنين[22] مختلفين، يجريان متوازيين، لكن هذا غير معقول. لأنه لا يوجد إلا زمانٌ واحدٌ يجب أن توضع داخله كلُّ الأزمنة المختلفة لا في وقتٍ واحدٍ، بل بالتتالي.

الدوام هو إذن شرطٌ ضروريٌّ يمكن بموجبه وحده للظاهرات أن تكون معيَّنةً كأشياء أو كموضوعاتٍ في تجربةٍ ممكنة. أما في ما يخصُّ المعيار التجريبي لهذا الدوام الضروري، ومعه لجوهريَّة الظاهرات، فإن ما يلي سيتيح لنا الفرصة لنبدي الملاحظات الضرورية.

ب

المماثلة الثانية

مبدأ التوالي في الزمان وفقاً لقانون السببية[23]

كلُّ التغيرات تحصل وفقاً لقانون ربط السبب والنتيجة[24]

برهان[25]

لقد برهن المبدأ السابق على أن ظاهرات التوالي الزمنيّ هي كلُّها، بدون استثناء، مجرَّد تغييراتٍ، أي وجودٌ متوالٍ وعدم وجود لتعيينات الجوهر الدائم في ذاته، وأن وجود الجوهر الذي يلي عدم

(22) في الطبعة A: "Zeit زمن"

(23) في الطبعة A: مبدأ الإنتاج.

(24) في الطبعة A: "كلُّ ما يحصل (يبدأ بأن يوجد) يفترض شيئاً ما يليه وفقاً لقاعدة"

(25) الفقرة الأولى والثانية من هذا النصّ هما إضافةٌ في B.

وجوده، أو عدم الوجود الذي يلي وجوده، أعني، بكلام آخر نشوء وفناء الجوهر نفسه، لا يمكن مع ذلك أن يحصل. وقد كان بالإمكان أن يأتي هذا المبدأ معبَّراً عنه أيضاً على الشكل التالي: **كلُّ تبدُّلٍ (تتالٍ) للظاهرات ليس سوى تغيير**؛ لأن نشوء وفناء الجوهر ليس على الإطلاق تغييراته، وهذا لأن مفهوم التغيير يتضمَّن وجود حاملٍ بعينه مع تعيينين متضادَّين، وبالتالي وجوده كدائم. - فلننتقل بعد هذا التذكير إلى البرهان.

إنني أدرك حسّياً أن الظاهرات تتتالى، أي أُدرك أن حالةً للأشياء هي في زمنٍ معين، وكان نقيضها موجوداً في زمن سابق. في هذه الحالة، إذن، أنا أربط بالمعنى الصحيح الإدراكين الحسّيين معاً في الزمان. والحال أن الربط ليس فعل مجرَّد الحسِّ والعيان، بل هنا هو نتاج قدرةٍ تأليفيَّةٍ للمخيِّلة، التي تعيِّن الحسَّ الداخلي بالنظر إلى العلاقة الزمنية. لكن المخيِّلة قادرة على ربط الحالتين اللتين نحن بصددهما بطريقتين مختلفتين، هكذا، بحيث يكون على الواحد أو على الآخر أن يتقدَّم في الزمان؛ ففي الواقع، لا يمكن أن يُدرك الزمان في ذاته حسّياً، ولا يمكن، فيما يتعلَّق به، أن يعيَّن في الموضوع، تجريبياً، إن صحَّ القول، ماذا يتقدَّم وماذا يلي؟ إنني لا أعي إذن إلا واقع أن مخيِّلتي تضع حالةً قبل الأخرى، ولكن ليس وكأن الواحدة تتقدم على الأخرى في الموضوع؛ أو، بكلام آخر: إن مجرَّد الإدراك الحسِّي يُبقي غير معيَّنةٍ **العلاقة الموضوعية** للظاهرات التي تتالى. والآن، لكي تُعرف هذه العلاقة كمتعيِّنة، لا بدَّ من أن يُفكَّر في العلاقة بين الحالتين بطريقةٍ يكون قد تعيَّن بها بالضرورة على أيٍّ منهما أن تتقدم وعلى أيٍّ أن تلي، وليس على العكس من ذلك. إلا أن المفهوم الذي يحمل معه ضرورةَ الوحدة التأليفية، لا يمكن أن يكون إلا مفهوماً محضاً للفهم، وهو الذي لا

يوجد في الإدراك الحسّي؛ وفي هذه الحالة هو مفهوم **علاقة السبب والمسبَّب**، الذي فيها يعيِّن الأولُ الثاني في الزمان كنتيجةٍ وليس كشيءٍ ما يمكن أن يتقدَّم عليه في المخيِّلة وحسب (أو حتى كشيءٍ لا يمكن أن يكون مدركاً حسّياً). ينتج عن ذلك أن التجربة، أي المعرفة التجريبية للظاهرات، هي نفسها ليست ممكنةً إلا بسبب إخضاعنا تتاليها، وبالتالي كلَّ تغييرٍ لقانون السببية. إذاً، الظاهرات نفسها، بوصفها موضوعاتٍ للتجربة، لا تكون ممكنةً إلا على أساس هذا القانون[26].

إدراك مختَلِف الظاهرة هو دائماً متتالٍ. وتمثُّلات الأجزاء يتتالى واحدها بعد الآخر. أما إذا كانت تتالى أيضاً في الموضوع، فتلك مسألةٌ ثانيةٌ للتفكير، لم تكن متضمَّنةً في الأولى. صحيحٌ أنه يمكن أن يعطى اسم شيءٍ لكلِّ غَرَضٍ، حتى لكلِّ تمثُّلٍ أياً كان، بسبب أننا نعيه؛ ولكن، يجب علينا أن نقوم ببحثٍ أعمق، حينما يتعلَّق الأمر بثبت ما يجب أن يعنيه هذا اللفظ بالنسبة إلى الظاهرات، ليس من حيث هي أشياء (لأنها تمثُّلاتٌ)، بل من حيث تدلُّ على شيء. إن الظاهرات، بوصفها تمثُّلاتٍ فقط، هي في الوقت نفسه موضوعات الوعي، وهكذا هي لا تختلف إطلاقاً عن الإدراك، أعني عن الانضمام إلى تأليف المخيِّلة، ومن هنا علينا أن نقول: إن مختَلِف الظاهرات يُنتَج دائماً في النفس البشرية بالتتالي. فلو أن الظاهرات كانت أشياء في ذاتها، لما كان باستطاعة أحدٍ أن يقدِّر، انطلاقاً من تتالي تمثُّلات مختَلِفها، كيف هي مرتبطةٌ في الشيء. ولكن، في واقع الأمر، نحن لا علاقة لنا إلا بتمثُّلاتنا؛ أما كيف يمكن أن تكون الأشياء في ذاتها (بصرف النظر عن كلِّ التمثُّلات، التي تؤثِّر بها

(26) هنا تنتهي الإضافة في الطبعة B.

علينا)، فهذا يقع خارج فلك معرفتنا بالكامل. والآن، مع أن الظاهرات ليست أشياء في ذاتها، إلا أنها مع ذلك الشيء الوحيد الذي يمكن أن يكون معطىً لمعرفتنا، عليَّ أن أُبيِّن ما هو الربط في الزمان الذي يُعزى للمختَلِف في الظاهرات نفسها، بما أن تمثُّلها في الزمان هو دائماً متتالٍ. هكذا، مثلاً، إدراك المختَلِف في ظاهرة بيتٍ يقع أمامي، هو متتالٍ. والسؤال الذي يُطرح هو الآن: هل مختَلِف هذا البيت هو متتالٍ أيضاً في ذاته، [سؤالٌ] لن يجيب عنه أحدٌ طبعاً بنعم. على أنه حالما أعلو بمفاهيمي عن موضوعٍ إلى مستوى الدلالة الترانسندنتالية، فإن البيت لا يُتمثَّل كشيءٍ في ذاته، بل فقط كظاهرةٍ، أي كتمثُّلٍ، موضوعه[27] الترانسندنتالي مجهولٌ؛ فماذا أريد أن أعرف من وراء السؤال: كيف يمكن للمختَلِف في الظاهرة نفسها (التي هي مع ذلك ليست شيئاً في ذاتها) أن يكون مربوطاً؟ هنا يُعتبر ما هو موجودٌ في الإدراك بمثابة تمثُّلٍ، أما الظاهرة المعطاة لي، بصرف النظر عن أنها ليست سوى مجموعةٍ من كلِّ هذه التمثُّلات، فتعتبر بمثابة موضوعٍ لها، ينبغي على مفهومي الذي أكسبه من تمثُّلات الإدراك أن يتطابق معه. وسنرى بعد قليلٍ أنه، بما أن تطابق المعرفة مع الشيء يشكِّل الحقيقة، فإن السؤال الماثل أمامنا هنا لا يمكن أن يكون على صلةٍ إلا بالشروط الصورية للحقيقة التجريبية، وأن الظاهرة، بعلاقةٍ معاكسة لتمثّلات الفهم، لا يمكن أن تكون مميَّزةً عنها بصفتها شيئها، إذا كانت خاضعةً لقاعدةٍ تميِّزها عن كلِّ إدراكٍ آخر، والتي تجعل نوعاً من ربط المختَلِف ضرورياً. إن الشيء هو الذي يحتوي في الظاهرة شرط هذه القاعدة الضرورية للإدراك.

---

(27) في الطبعة A نجد "(dessen)" بدلاً عن "(deren)" هنا، وهذا أصح، لأنه في الحالة الأولى يعود الضمير "هو" إلى "البيت"، بينما عليه أن يعود إلى "التمثُّل

فَلْنَمضِ الآن في مهمَّتنا. أن شيئاً ما يحدث، يعني أن شيئاً ما أو حالةً ما توجد، وهي لم تكن موجودةً من قبل، يمكن أن تُدرك حسّياً، ما لم تسبقها ظاهرةٌ لا تحتوي في ذاتها هذه الحالة؛ لأن واقعاً ينبغي أن يعقب زماناً فارغاً، إذاً نشوءٌ، لا تسبقه حالةٌ من حالات الأشياء، لا يمكن أن يُدرك، كما أن الزمان الفارغ نفسه لا يُدرك أيضاً. فكلُّ إدراكٍ لواقعةٍ ما، هو إذن إدراكٌ حسّيٌّ يعقب إدراكاً آخر. ولكن، لمَّا كان هذا هو الحال في كلِّ تأليف الإدراك، كما بيَّنتُ أعلاه في مَثَل البيت، فإن إدراكي لواقعةٍ ليس بعد مميَّزاً كفايةً عن إدراكاتٍ أخرى. لكنني أُلاحظ أيضاً أنه، لو سمَّيتُ في ظاهرةٍ تحتوي حدثاً ما الحالة السابقة لإدراكي الحسّي A، والحالة التي تلي، B، فإن الإدراك الحسّيّ B لا يمكنه إلا أن يعقب A في الإدراك، بينما الإدراك الحسّيُّ A لا يمكنه أن يعقب B، بل فقط أن يسبقه. أرى، على سبيل المثال، مركباً يسير مع التيَّار صوب مصبِّ النهر. فإدراكي الحسّيّ لموقعه في أسفل مجرى النهر، يلي إدراكي الحسّيّ لموقعه في أعلاه، وليس ثمة أيُّ إمكانيةٍ في إدراك هذه الظاهرة لاحتمال أن يتمَّ إدراك المركب حسّياً في الأعلى أولاً، ثم في الأسفل. فالترتيب في تتالي الإدراكات الحسّية في الإدراك هو إذن معيَّنٌ هنا؛ والإدراك يكون منظَّماً بحسب هذا الترتيب. ففي المثل السابق، قد تبدأ إدراكاتي الحسّية في الفهم من القمَّة وتنتهي بالأساس، أو بالعكس؛ أو إنني قد أُدرك حسّياً المختَلِف في العيان التجريبي، بدءاً من اليسار نحو اليمين، ومن اليمين نحو اليسار. ففي سلسلة هذه الإدراكات لم يكن إذن أيُّ ترتيبٍ معيَّنٍ يُثبت بالضرورة إذا كان عليَّ أن أبدأ من الفهم، لكي أربط تجريبياً المختلف. إلا أن هذه القاعدة توجد دائماً في الإدراك الحسّيّ لكلِّ ما يحدث؛ وهي تجعل ترتيب الإدراكات الحسّيَّة المتوالية (في إدراك هذه الظاهرة) ضرورياً.

وفي الحالة التي أمامنا سيكون عليَّ إذن أن أشتقَّ **التتالي الذاتي** من إدراك **التتالي الموضوعي** للظاهرات، لأنه، إن لم يكن الأمر كذلك، فسيكون التتالي الأول بأكمله غير معيَّنٍ، ولن يكون بالإمكان تمييز ظاهرةٍ عن أخرى. ذلك وحده لن يبرهن على شيء حول ربط المختَلِف في الشيء، لأنه تعسُفيٌّ تماماً. أما التتالي الثاني، فيجب أن يكون قوامه في ترتيب مختَلِف الظاهرة، الذي يلي إدراكُ شيءٍ ما (يحدث) إدراكَ الآخر (يسبقه) **وفق قاعدة**. وفي هذه الحالة فقط أستطيع أن أقول بحقٍّ - عن الظاهرة نفسها وليس فقط عن إدراكي - إن في الظاهرة توالياً؛ وهذا لا يعني، بكلامٍ آخر، سوى أنني لا أستطيع أن أُرتِّب إدراكي إلا وفق ذلك التتالي.

إذاً وفقاً لقاعدةٍ كهذه، من الضروري أن يُعثر في ما يَسبق بعامةٍ حدثاً، على شرط قاعدةٍ، يكون بموجبها على هذا الحدث أن يتبعها دائماً وبالضرورة؛ ولكن، ليس بإمكاني أن أعكس ذلك منطلقاً مما يسبق نحو تعيين ما يسبقه (بواسطة الإدراك). لأنه ليس من ظاهرةٍ ترجع من نقطةٍ زمنيةٍ تاليةٍ إلى النقطة الزمنية السابقة، مع أنها بالتأكيد على صلةٍ **بنقطةٍ زمنيةٍ سابقةٍ ما**؛ وعلى العكس، التقدُّم من زمان معطىً نحو زمانٍ معيَّنٍ تالٍ، له طابع الضرورة. ومن ثمَّ، بما أنه يوجد شيءٌ يلي، فلا بدَّ أن يوضع على صلةٍ بشيء ما آخر، يسبق بشكلٍ عام، فيليه هو وفق قاعدةٍ، أي على وجه الضرورة، بوصفه مشروطاً، ويحيل بالتأكيد إلى شرطٍ ما لكنه شرطٌ يعيِّن هذا الذي يحدث.

لنفترض أن لا شيء يسبق حَدَثاً يكون على هذا الحدث أن يليه وفق قاعدةٍ، عندئذ يكون على كلِّ تتالي الإدراك الحسِّيّ أن يأتي معيَّناً فقط في الإدراك، أي ذاتياً فقط؛ ولكن، في هذه الحالة، لن يأتي معيَّناً بأي شكلٍ من الأشكال موضوعياً، وهذا ما يجب أن

يكون عليه في الحقيقة السابق والذي يجب أن يكون على الشكل التالي. وفي حالةٍ كهذه، لن يكون لدينا سوى لعبة التمثُّلات التي لا صلة لها بأيِّ شيء، مما يعني أننا لن نميِّز عن طريق إدراكنا الحسّيّ لظاهرةٍ عن أخرى، فيما يخصُّ علاقة الزمان، لأن التتالي في فعل الإدراك سيكون دائماً هو نفسه، وبالتالي لن يكون في الظاهرة ما يعيِّن التتالي وما يجعل تتالياً معيَّناً يصبح ضرورياً موضوعياً. فلن أستطيع القول إذن: إن حالتين تتتاليان في الظاهرة، بل فقط إن إدراكاً يلي إدراكاً آخر، لكن هذا مجرد شيءٍ **ذاتيّ**، وليس ممَّا يعيِّن شيئاً، فهو بالتالي ليس أهلاً لأن يصلح لمعرفة أيِّ موضوعٍ كان (حتى ولا الظاهرة).

إذن، عندما نعرف بالتجربة أن أمراً ما يحدث، فإننا نفترض دائماً أن شيئاً ما آخر يتقدَّم عليه، يتلوه الأمر الذي حدث وفق قاعدة. لأنه، إذا كان الوضع خلاف ذلك، لن يكون بإمكاني أن أقول عن الشيء إنه يلي، بما أن مجرَّد التتالي في إدراكي، لا يبرِّر تتالياً في الشيء، ما لم يُعيَّن بموجب قاعدةٍ بالنسبة إلى ما يسبقه. إذاً، يحدث هذا دائماً مراعاةً لقاعدةٍ تكون الظاهرات بموجبها معيَّنةً في نتائج هذه القاعدة، أي كما تحدث، بالحالة السابقة، بحيث أجعل تأليفي الذاتيَّ (للإدراك) موضوعياً، ثم، وبموجب هذه الفرضية فقط تكون حتى التجربة نفسها عن شيءٍ ما يحدث، ممكنة.

لا شك في أن هذا كلَّه يبدو وكأنه يناقض كلَّ الملاحظات التي قُدِّمت دائماً حول سير استعمالنا للفهم؛ فعملاً بهذه الملاحظات، في واقع الأمر، وفقط بعد أن تمَّ إدراك ومقارنة الكثير من الأحداث، التي تتتالى على نحوٍ متوافقٍ مع ظاهراتٍ سابقةٍ، أُرشدنا إلى اكتشاف قاعدةٍ تتبع بموجبها أحداثٌ معيَّنةٌ دائماً ظاهراتٍ سابقة، وبهذا دُفعنا في بادئ الأمر إلى أن نكوِّن لأنفسنا مفهوم السبب. وعلى هذا

الأساس، لا بدَّ من أن يكون هذا المفهوم تجريبياً وحسب، وأن القاعدة التي يوفرها لنا، وهي أن لكلّ ما يحدث سبباً، إنما ستكون عرضيَّةً لا أكثر ولا أقلَّ من التجربة نفسها؛ وفي هذه الحالة، لن تكون كلّيَّتها وضرورتها إلا وهميَّةً وخاليةً من كلّ صحَّةٍ حقيقيةٍ شاملة، بما أنها لن تكون مؤسَّسةً **قبْلياً**، بل على الاستقراء فقط. إلا أن الأمور هنا ليست في حقيقة الأمر مختلفةً عمَّا هي عليه بالنسبة إلى التمثُّلات المحضة **قبْلياً** (مثلاً: المكان والزمان) التي نستطيع أن نستخرج من التجربة هذه المفاهيم الواضحة، فقط لأننا نحن أنفسنا قد سبق ووضعناها فيها، وجعلنا بتلك الواسطة، وبها وحدها، التجربة ممكنةً. والحقُّ أن الوضع المنطقيَّ لهذا التمثُّل لقاعدةٍ تعيِّن سلسلة الأحداث، أي لسببٍ، لا يكون ممكناً، إلا حينما نكون قد استعملناه في التجربة. وعلى الرغم من ذلك، إن اعتبار هذه القاعدة كشرطٍ للوحدة التأليفية للظاهرات في الزمان، كان أساس التجربة نفسها، وبالتالي هو يسبقها **قبْلياً**.

إن مهمتنا إذن هي أن نبيِّن بأمثلةٍ، أننا لا ننسب أبداً في الحالة التي نحن بصددها، حتى ولا في التجربة، التتالي (تتالي حَدَثٍ يحدث فيه شيءٌ ما لم يكن موجوداً فيه من قبل) للشيء، مميِّزين إيّاه عن التتالي الذاتيِّ لإدراكنا، ما لم يكن في حالةٍ توجد فيها قاعدةٌ في الأساس، ترغمنا[28] على التقيُّد بترتيبٍ معيَّنٍ للإدراكات الحسِّيَّة أكثر من أيِّ ترتيب آخر، لا بل إن هذا الإرغام بالذات هو الذي يجعل بادئَ ذي بدءٍ، تمثُّلَ تتالٍ في الشيء ممكناً.

لدينا تمثُّلاتٌ في داخلنا، نستطيع بكلِّ تأكيدٍ أن نعيها. ولكن، مهما كان وعيٌ كهذا واسعاً، ومهما كان دقيقاً أو في غاية الإحكام،

(28) في طبعة A: "الضرورة"

إلا أن هذه التمثُّلات تبقى مع ذلك دائماً مجرَّد تمثُّلاتٍ، أي تعييناتٍ داخليةٍ لنفسنا البشرية في هذه أو تلك العلاقة للزمان. والآن، كيف يحدث أننا نستطيع أن نعطي لهذه التمثُّلات شيئاً، أو أننا نستطيع أن ننسب إليها، بالإضافة إلى الواقع الذاتيِّ الذي لها، بصفتها تعديلاتٍ، أيضاً واقعاً موضوعياً ما، لست أدري ماذا يمكن أن يكون؟ فالمعنى الموضوعي لن يقوم على أساس علاقةٍ بتمثُّلٍ آخر (تمثُّل ما كان يراد له أن يدعى موضوعاً)، لأنه، في هذه الحالة، سيطرح السؤال من جديد: كيف يمكن أن ينشأ هذا التمثُّل مجدَّداً من نفسه ويكتسب دلالةً موضوعيَّةً، بالإضافة إلى تلك الذاتيَّة التي تخصُّه بصفته تعييناً لحالة النفس البشرية؟ وإذا حاولنا البحث عمَّا عساها تكون الطبيعة الجديدة التي تعطيها **العلاقةُ** بموضوعٍ لتمثُّلاتنا، وعما هي الكرامة التي تجنيها من وراء ذلك، لتبيَّن لنا أن علاقةً كهذه لا تنتج شيئاً آخر سوى ما يجعل ربط التمثُّلات بطريقةٍ معيَّنةٍ ضرورياً وإخضاعها لقاعدة؛ وأنه، بالعكس، بما أن ترتيباً معيَّناً هو ضروريٌّ في علاقات الزمان التي لتمثُّلاتنا، لذلك تُنسب إليهم دلالةٌ موضوعية.

في تأليف الظاهرات، يكون مختلِف التمثُّلات دائماً مرتَّباً بحسب التتالي. ولكن، بهذا لا يتمُّ إطلاقاً تمثُّل شيءٍ، بما أنه لا يحدث على أساس تتالٍ كهذا - وهو مشترك بين كلِّ الإدراكات - أيُّ تمييزٍ بين شيءٍ وآخر. أما كلُّ ما أُدركه حسِّياً، أو أفترض أن تحدث في تتالٍ مثل هذا علاقةٌ مع حالةٍ سابقة، بحيث ينتج من هذه العلاقة تمثُّلٌ وفق قاعدةٍ، ففي هذه الحالة يتمُّ تمثُّل شيءٍ ما كحَدَثٍ أو كشيءٍ يقع؛ أعني أنني أعرف موضوعاً يجب عليَّ أن أعيِّن له وضعاً محدَّداً في الزمان لا يمكن أن يتبدَّل، وذلك بسبب الوضع السابق في الشيء. فحينما أُدرك إذن إدراكاً حسِّياً أن شيئاً ما يحدث، يكون

متضمَّناً في هذا التصوُّر قبل كلِّ شيء: أن شيئاً ما يسبق؛ لأنه فقط بالنسبة إليه تحصل الظاهرة على علاقتها الخاصة بها مع الزمان، أي، بكلام آخر، إنها توجد بعد زمانٍ سابقٍ، لم تكن موجودةً فيه. إلا أنها لَا يمكن أن تحصل على وضعها المحدَّد في الزمان إلا بافتراض أن شيئاً ما قد وُجد في الوضع السابق، وهي تليه حتماً ودائماً، أي وفق قاعدة. يظهر من هذا كلِّه بوضوحٍ أنه، بالدرجة الأولى، ليس باستطاعتي أن أعكس ترتيب التتالي، وأجعل ما حدث يمكن أن يتقدَّم على ما يليه؛ وأنه، بالدرجة الثانية، إذا افتُرض الوضع السابق، فإن هذا الحدث المعيَّن لا يمكن إلا أن يليه لا محالة وبالضرورة. من هنا ينتج أنه يوجد ترتيبٌ ما بين تمثُّلاتنا، يُحيل الحاضر (من حيث كونه قد حصل) بواسطته إلى وضعٍ ما متقدِّمٍ عليه، وكأنه متلازمٌ - وإن يكن غير معيَّنٍ - مع هذا الحدث المَعطى؛ تلازمٌ كهذا، يتعلَّق حينئذٍ بهذا الحدث بطريقةٍ معيَّنةٍ كنتيجةٍ له ويربطه به بحكم الضرورة في سلسلة الزمان.

والآن، إذا تمَّ القبول بأن الزمان السابق إنما يعيِّن بالضرورة الزمان التالي (من حيث أنني لا يمكن أن أصل إلى الزمان التالي إلا عبر السابق)، إذا تمَّ القبول بهذا كقانون ضروري لحساسيتنا، وبالتالي كـ **شرطٍ صوري** لكلِّ إدراكاتنا الحسِّية، فإنه، بمثل ذلك أيضاً، لا بدَّ من أن يكون ثمة **قانون** لا غنى عنه **للتمثُّل التجريبي** لسلسلة الزمان، هو أن ظاهرات الزمان الماضي تعيِّن كلَّ وجودٍ في الزمان التالي، وأن هذه الأخيرة، بوصفها وقائع، لا يمكن أن تحدث إلا من حيث أن السابقة تعيِّن وجودها في الزمان، وهذا يعني، وفق قاعدة. ذاك أنه **لا يمكننا أن نعرف تجريبياً هذا التواصل** في ارتباط **الأزمنة إلا في الظاهرات.**

كلُّ تجربةٍ، وإمكانيتها نفسها، إنما تقتضي الفهم؛ وأوَّل ما

يقوم به لهذا الغرض هو ليس أن يوضح تمثُّل الموضوعات، بل أنه يجعل تمثُّل موضوع بعامةٍ ممكناً. والحال أن هذا يحدث بأنه ينقل ترتيب الزمان على الظاهرات وعلى وجودها، مانحاً كلاً منها، كونه تالياً، موقعاً في الزمان معيَّناً **قبْلياً** بالنسبة إلى الظاهرات السابقة؛ وخارج هذا الموقع لن يكون بإمكان هذه الظاهرات أن تتَّفق مع الزمان الذي يعيِّن **قبْلياً** موقع كلٍّ من أجزائها. إذن، لا يمكن لهذا التعيين أن يأتي أبداً عن علاقة الظاهرات بالزمان المطلق (لأن هذا الزمان ليس موضوعاً للإدراك الحسّي)، بل على العكس، يجب على الظاهرات أن تعيِّن هي نفسها لبعضها العبض موقعها في الزمان وأن تجعله ضرورياً في الترتيب الزمني، أي أنه يجب على ما يلي أو ما يحدث أن يلي، بموجب قاعدةٍ عامةٍ، ما كان متضمَّناً في الموقع السابق؛ وعلى هذا النحو تتألَّف سلسلةٌ من الظاهرات، بواسطة الفهم، تُنتج وتجعل ضرورياً، في تتالي الإدراكات الحسِّية الممكنة، هذا الترتيب نفسه بالذات وذاك الاتفاق الثابت الذي يوجد **قبْلياً** في صورة العيان الداخلي (الزمان)، حيث يجب أن يكون لكلِّ إدراكٍ حسّيٍ موقعه الخاصُّ به.

إذاً، إن شيئاً ما يحدث، هذا إدراكٌ حسّيٌ ينتمي إلى تجربةٍ ممكنةٍ؛ تصبح حقيقيَّةً إذا ما استطعتُ أن أعتبر الظاهرة كأنها معيَّنةً في الزمان بموجب موقعها، وبالتالي كشيءٍ يوجد دائماً على أساس قاعدةٍ في سياق الإدراكات الحسِّيَّة. غير أن هذه القاعدة لتعيين شيءٍ ما في التتالي الزمني هي التالية: يجب أن يوجد هذا الذي يسبق الشرط الذي بموجبه يلي الحدث دائماً (أي بالضرورة). ينجم عن هذا أن مبدأ السبب الكافي يشكِّل الأساس للتجربة الممكنة، أي للمعرفة الموضوعية بالظاهرات، بالنظر إلى علاقتها في سلسلة التتالي للزمن.

أما أساس البرهان على هذه القضيّة فمبنيٌّ فقط على اللّحظات التالية: لكلِّ معرفةٍ تجريبيةٍ لا بدَّ من تأليف المختَلِف بواسطة المخيِّلة، تأليفٌ دائماً متتالٍ؛ هذا يعني أن التمثُّلات تتتالى من دون انقطاعٍ في المخيِّلة. غير أن التتالي في المخيِّلة ليس أبداً معيَّناً على أساس الترتيب (الذي بموجبه يجب على شيءٍ ما أن يسبق وعلى آخر أن يلي)، وسلسلة التمثُّلات التي تتتالى يمكن أن تُفهم سواءً من نهايتها أو من بدايتها. وأما إذا كان الأمر متعلِّقاً بتأليف الإدراك (إدراك مختَلِف ظاهرةٍ معطاة)، فبالعكس، الترتيب معيَّنٌ في الشيء، أو، ولنقلْ بكلامٍ أدقّ، يوجد حينئذٍ في الإدراك ترتيبٌ للتأليف المتتالي، يقوم بتعيين شيءٍ، وعلى هذا الأساس يتقدَّم شيءٌ ما بالضرورة، ومن ثمَّ يلي شيءٌ آخر بالضرورة أيضاً. فإذا كان إذن على إدراكي الحسِّيّ أن يحتوي معرفة حدثٍ ما، أعني حينما يحدث شيءٌ ما فعلاً، لا بدَّ من أن يكون هذا الإدراك حكماً تجريبياً يُفكِّر فيه أن التتالي معيَّنٌ، بكلامٍ آخر: أنه يفترض زمنياً ظاهرةً أخرى يتلوها بالضرورة أو بموجب قاعدة. أما لو وضعت السابق، في الحالة المعاكسة، ولم يتبعها الحدث بالضرورة، فيكون عليَّ أن أعتبر هذا الأخير كمجرد لعبةٍ ذاتيةٍ لتخيُّلاتي، وإذا قمتُ رغم ذلك بتمثُّل شيء ما موضوعيٍّ في ذلك، يكون عليَّ أن أسمِّيه مجرد حلم. إذن، إن علاقة الظاهرات (بصفتها هي التي تكوِّن الإدراكات الحسِّيَّة الممكنة) التي بحسبها يكون التالي (الذي يحدث)، في ما يخصُّ وجوده، معيَّناً في الزمان بالضرورة ووفق قاعدةٍ، بشيءٍ ما يسبقه، وبالتالي علاقة سببٍ بنتيجة، إنما هي شرط الصلاحيَّة الموضوعية لأحكامنا التجريبية بالنظر إلى سلسلة الإدراكات الحسِّيَّة، وهي بالتالي شرط حقيقتها التجريبية، ومن ثمَّ صحَّة التجربة. إن مبدأ العلاقة السببية في تتالي الظاهرات له إذن أيضاً قيمةٌ تتقدَّم على كلِّ موضوعات التجربة (الخاضعة لشروط التتالي)، لأنه هو نفسه أساس إمكانية مثل هذه التجربة.

ولكن، هنا يظهر أيضاً ما يدعو إلى الشكّ، فلا بدَّ من إزالته. يقتصر مبدأ الربط السببي بين الظاهرات، في الصيغة التي أعطيناه إياها، على تتاليها، بينما ينتج عن استعماله أنه ينطبق أيضاً حينما تكون الظاهرات موجودةً معاً في زمنٍ واحدٍ، وأن السبب والمسبَّب قد يكونان في وقتٍ واحد. مثلاً: توجد حرارةٌ في غرفةٍ ليست في الهواء الطلق. أنظر من حواليَّ بحثاً عن السبب وأجد موقداً مشتعلاً. إذاً، إنه هو، كسبب، موجودٌ في وقتٍ واحد مع مسبَّبه، حرارة الغرفة؛ فبالتالي لا يوجد هنا تتالٍ في الزمان بين السبب والمسبَّب، بل إنهما يوجدان معاً، وبالرغم من ذلك يصدق القانون. والقسم الأكبر من الأسباب الفاعلة توجد في الطبيعة في زمنٍ واحدٍ مع مسبَّاتها، ولا يأتي تتالي هذه الأخيرة في الزمان إلا لأن السبب لا يستطيع أن يُنتج مسبَّبه كاملاً في لحظة واحدة. لكن في اللحظة التي يبدأ فيها المسبَّب بالحدوث، يكون متزامناً أبداً مع سببيَّة سببه، لأنه، لو توقف ذلك للحظةٍ أولاً عن الوجود، لما كان يمكن أن يحدث هذا اطلاقاً. هنا، علينا أن نلحظ جيداً أن ما يؤخذ بالاعتبار هو ترتيب الزمان وليس **مروره**؛ إن العلاقة تبقى حتى في حال لم يمرَّ الزمن. فالزمان بين سببيَّة السبب ومسبَّبها المباشر يمكن أيضاً أن يكون **متضائلاً باستمرار** (فيكون السبب والمسبَّب حينئذٍ متزامنين)، ومع ذلك تبقى العلاقة بين الواحد والآخر قابلةً دائماً للتعيين على أساس الزمان. فإذا حسبتُ بمثابة سببٍ كرةً موضوعةً على وسادةٍ محشيَّةٍ تُحدث فيها هبطةً، فالسبب والمسبَّب يكونان متزامنين. إلا أنني، مع ذلك، أميِّز الواحد عن الآخر من خلال العلاقة الزمنية لربطهما الديناميكي. ذلك أنني لو وضعت الكرة على الوسادة، فإن الهبطة على سطحها الذي كان مستوياً ستنتج منها على الفور. أما لو أن للوسادة هبطةً (لست أدري من أين)، فلن تنتج من ذلك كرةٌ من الرصاص.

وبالتالي، إن التتالي في الزمان هو بلا شكٍّ المعيار التجريبيُّ الوحيد للمسبَّب، بالنسبة إلى سببيّة السبب الذي يتقدَّم عليه. فالكأس هي السبب لارتفاع الماء فوق سطحها الأُفقي، مع أن الظاهرتين هما في زمنٍ واحدٍ. وفي واقع الأمر، حالما أغترف بالكأس الماء من وعاءٍ أكبر، يتبع شيءٌ ما، أي تغييرٌ في الوضع الأُفقيِّ الذي كان من قبل إلى وضعٍ مقعَّرٍ يأخذه في الكأس.

تؤدِّي هذه السببية إلى مفهوم الفعل، وهذا إلى مفهوم القوَّة، وبذلك إلى مفهوم الجوهر. وبما أنني لا أريد لمشروعي النقديِّ، الذي يتطلَّع فقط إلى البحث في مصادر المعرفة التأليفية **قبْلياً**، لذا لن أجعله حافلاً بتحليلاتٍ لا ترمي إلا إلى توضيح (وليس توسيع) المفاهيم، وهكذا أترك توضيحها المعقَّد لمنظومةٍ مستقبليَّةٍ للعقل المحض؛ وبالفعل، إن تحليلاً كهذا سبق وأن وجد على نطاقٍ واسعٍ في الكتب التعليمية المعروفة حتى الآن. وحده المعيار التجريبي لجوهرٍ، بما أن الجوهر يبدو وكأنه يُظهر نفسه أفضل وأسهل في الفعل مما يكون عبر دوام الظاهرة، هذا المعيار هو الذي لا أستطيع إلا أن أمسّه.

حيث الفعل، وبالتالي النشاط والقوة، هناك الجوهر أيضاً، وفيه وحده يجب أن يُبحث عن ذلك المصدر الخصب للظاهرات. هذا كلامٌ جميلٌ جداً: ولكن، إذا كان علينا أن نوضِّح ما هو المقصود بالجوهر ولم نرد الوقوع في حَلَقةٍ مفرغة، فالإجابة لن تكون بهذه السهولة. فبأي طريقةٍ سيكون بإمكاننا أن نستنتج مباشرةً من الفعل دوام الفاعل، الذي هو طبعاً علامةٌ مميِّزة هكذا جوهريَّةٌ وخاصَّةٌ للجوهرِ الظاهرة (Phenomenon)؟ ولكن، بعد كلِّ ما كنا نقوله، لم يعد حلُّ الإشكال بهذه الصعوبة، بينما لن يكون ثمة حلٌّ في حال أردنا اتباع الطريقة المعتادة (العمل فقط تحليلياً على مفاهيمها). إن

الفعل يعني سلفاً علاقة حامل السببية بالمسبَّب. ولكن، بما أن كلَّ مسبَّبٍ قوامه في ما حَدَثَ وقتئذٍ، ولذلك في المتغيِّر، الذي يدل عليه الزمان بموجب التتالي، فينتج عن ذلك أن حامله الأخير إنما هو **الدائم**، بوصفه أساس كلِّ متغيِّرٍ، أعني الجوهر. ذلك أن الأفعال هي دائماً، وفقاً لمبدأ السببية، الأساس الأول لكلِّ تغيُّر الظاهرات، وهي بالتالي لا يمكن أن تحصل في حاملٍ يتغيَّر هو بدوره، لأنه، في هذه الحالة سيتطلَّب أفعالاً أخرى وحاملاً آخر يستطيع أن يعيِّن هذا التغيُّر. وبناءً عليه، فالفعل، بوصفه معياراً تجريبياً كافياً، يبرهن على الجوهرية من دون أن أكون مضطرّاً إلى البحث عن الدوام بواسطة إدراكاتٍ حسِّيَّةٍ مقارَنَةٍ أولاً، وهو الأمر الذي لا يمكن أن يحصل بهذه الطريقة، وحتى لا يمكن أن يحصل بالإضافة المطلوبة نظراً لاتساع المفهوم ولصحته الكلِّيَّة الصارمة. ذلك أن الحامل الأول لسببيَّة كلِّ نشوءٍ وفناء لا يمكن أن ينشأ ويفنى هو نفسه (في حقل الظاهرات)، إنه حقيقةً استنتاجٌ لا جدل فيه، هذا الذي يؤدِّي إلى الضرورة التجريبية وإلى الدوام في الوجود، إذن إلى مفهوم جوهرٍ كظاهرة.

إذا حدث شيءٌ ما، فإن مجرَّد النشوء، بغضِّ النظر عن الشيء الذي يحدث، قد أصبح بحد ذاته موضوعاً للبحث. فالانتقال من لا - وجود حالةٍ إلى هذه الحالة بالفعل، ولو على افتراض أنها لا تحتوي أيَّ صفةٍ في الظاهرة، قد أضحت هي بحدِّ ذاتها شيئاً ما يجب البحث فيه. هذا النشوء، كما سبق تبيان ذلك في الفقرة A، لا يتعلَّق بالجوهر (الذي لا ينشأ)، بل بحالته، إذن ليس المعنيُّ النشوء من العدم، وإنما مجرّد تغيُّرٍ فقط؛ النشوء الذي يُنظر إليه على أنه مسبَّبُ سببٍ خارجيٍّ إنما يُدعى خلقاً. إلا أن الخلق لا يمكن أن يُقبل كحَدَثٍ بين الظاهرات، لأنه حتى مجرَّد إمكانيته إنما تلغي عن

التجربة كلَّ وحدةٍ. أما إذا أخذتُ بالاعتبار مجموع كلِّ الأشياء، ولو كظاهراتٍ، على أنها أشياء في ذاتها وكموضوعاتٍ لمجرَّد الفهم، فينتج عن ذلك أنها، على الرغم من أنها جواهر، يمكن أن يتمَّ اعتبارها، في ما يخصُّ وجودها، كمتوقِّفةٍ على سبب خارجيٍّ؛ لكن كلَّ هذا سيستتبع عندئذ تغييراً تاماً لمعنى الكلمات ولن يعود قابلاً لأن يطبَّق على الظاهرات كموضوعاتٍ ممكنةٍ للتجربة.

أما كيف يمكن لشيءٍ ما بعامةٍ أن يتغيَّر، كيف يمكن لحالةٍ في لحظةٍ من الزمن، أن تلي حالةً مضادةً في لحظة أخرى، فهذا ما لا نستطيع أن نحصل **قبْلياً** على أيِّ مفهوم عنه. فلهذا الغرض، لا بد لنا من معرفة قوى حقيقية، لا يمكن أن تعطى لنا إلا تجريبياً؛ مثلاً، معرفة القوى المحرِّكة، أو، وهو الأمر نفسه، بعض الظاهرات المتتالية (مثل الحركات) التي تدلُّ على هذه القوى. إلا أن صورة كلِّ تغيُّرٍ، الشرط الوحيد الذي يخضع له لكي يستطيع أن يحدث كنشوء حالةٍ مختلفة (بغض النظر عن محتواه، أي عن الحالة التي تتغير)، إذن تتالي الحالات نفسها (ما حَدَثَ) يمكن مع ذلك دائماً أن يؤخذ بالاعتبار **قبْلياً**، على أساس قانون السببية وشروط الزمان(*)

حينما ينتقل جوهرٌ من حالة a إلى حالةٍ أخرى b، تكون اللحظة الزمنيَّة للحالة الثانية عندئذ مختلفةً عن اللحظة الزمنيَّة التي للأولى، وهي تليها. وبمثل ذلك، إن الحالة الثانية، بوصفها واقعاً (في الظاهرة)، هي مختلفةٌ عن الأولى التي لم يكن ذلك الواقع موجوداً فيها، هكذا مثلما أن b هي مختلفة عن الصفر؛ أي إذا كانت

(*) يجب أن نلاحظ أنني لا أتكلّم عن التغيير في العلاقات بعامةٍ، بل عن تغيُّر الحالة. ومن ثمَّ إذا تغيَّر جسمٌ على وتيرةٍ واحدة، فهو لا يغيِّر حينئذٍ حالته (حالة الحركة) إطلاقاً؛ إلا أن هذا يحدث فعلاً، حينما تزداد حركته أو تتناقص.

الحالة b مختلفةً عن a، حتى بالكميَّة فقط، فالتغيُّر هو نشوء b - a، نشوء لم يكن موجوداً في الحالة السابقة، التي هي بالنسبة إليها تلك الحالة = 0 [صفر].

إذاً هنا يطرح السؤال: كيف ينتقل شيءٌ من حالةٍ = a إلى حالة أخرى = b. بين لحظتين يوجد دائماً زمانٌ، وبين حالتين موجودتين في هاتين اللحظتين يوجد دائماً فرقٌ له كمِّيَّةٌ (لأن كلَّ أجزاء الظاهرات هي بدورها كمِّيات). فبالتالي، كلُّ انتقالٍ من حالةٍ إلى أخرى إنما يحدث دائماً في زمانٍ محتوىً بين لحظتين: الأولى منهما تعيِّن الحالة التي يتركها الشيء، والثانية تعيِّن الحالة التي ينتقل إليها. فكلا اللحظتين، إذن، هما حدَّا زمان تغييرٍ، ومن ثمَّ حدَّا حالةٍ متوسِّطة بين الاثنتين، وبوصفهما كذلك هما ينتميان إلى التغيير بأكمله. والحال، أن لكلِّ تغييرٍ سبباً يُبرز سببيَّته في كلِّ الوقت الذي يحدث فيه التغيير. فالسبب إذاً لا يُنتج التغيير فجأةً (دفعةً واحدة أو في لحظةٍ واحدة)، بل في زمنٍ معيَّن، بحيث أنه، بالطريقة نفسها التي ينمو فيها الزمان، من لحظة البداية a حتى اكتمال التغيير في b، هكذا أيضاً يتمُّ إنتاج كمِّيَّة الواقع (b - a) مروراً بكلِّ الدرجات الأصغر المحتواة بين الحالة الأولى والأخيرة. كلُّ تغيُّرٍ هو إذاً ممكنٌ فقط بواسطة فعل السببية المستمِّر، الذي من حيث هو على وتيرةٍ واحدةٍ، نسمِّيه العزم (Moment) ولا يتكوَّن عن هذه اللحظات (Momenten) التغيُّر، بل ينشأ كمفعولها.

هذا هو إذن قانون استمرار كلِّ تغيُّرٍ، وأساسه هو أنه لا الزمان ولا حتى الظاهرة في الزمان يتكوَّن من أجزاء تكون أصغر الأجزاء الممكنة؛ وأن حالة الأشياء مع ذلك، في سير تغيُّرها، تنتقل مروراً بكلِّ هذه الأجزاء، كعناصر، وصولاً إلى حالتها الثانية. وهكذا، لا يوجد في الواقع الظاهراتي، ولا في كمِّية الزمان، **فرقٌ يكون أصغر**

فرقٍ ممكن؛ وهكذا فإن حالة الواقع الجديدة إنما تنشأ عن سابقتها، وهي لم تكن موجودةً فيها، مروراً بكلّ درجاتها اللامتناهية، والفروقات بين درجة وأخرى هي كلُّها كمّياتٌ أصغر من الفرق بين الصفر وa.

وليس لنا شأنٌ هنا في أن نبحث عن الفائدة التي قد تكون لهذه القضية في البحث الطبيعي. لكن بما أن قضيةً كهذه تبدو وكأنها توسّع معرفتنا بالطبيعة إلى حدٍّ كبير، ممكنةٌ بشكل كامل **قبْلياً**، فهي بالفعل سؤالٌ يقتضي من قبلنا فحصاً معمَّقاً، حتى ولو ظهر بيِّناً من أول نظرة أن المبدأ ثابتٌ ومؤسَّسٌ، إلى درجة أنه بإمكاننا أن نعتبر أنفسنا بغنىً عن البحث في إمكانيّته. ففي واقع الأمر، الادعاءات غير المؤسَّسة بتوسيع مجال معرفتنا بواسطة العقل المحض هي كثيرةٌ إلى درجة أنه لا بدَّ في هذا المجال من أن نقبل كمبدأٍ عام، بمبدأ أقصى الارتياب، رافضين أن نصدِّق وأن نقبل بأيِّ شيءٍ من هذا القبيل، حتى بما يأتي به بقوّة أوضح استنتاجٍ محكمٍ، إذا غابت عنه تلك الوثائق، التي لا يستطيع أن يقدِّمها إلا أوضح برهانٍ دوغمائي.

إن كلَّ زيادةٍ في المعرفة التجريبية وكلَّ تقدُّم في الإدراك الحسّيّ ليس سوى توسُّعاً لتعيين الحسّ الداخليّ، أي تقدُّماً في الزمان، أياً تكن الموضوعات، ظاهراتٍ أو عياناتٍ محضة. هذا التقدُّم في الزمان يعيِّن كلَّ شيء، وهو في ذاته ليس معيَّناً بأيِّ شيء، أي إن أجزاء تقدُّم كهذا هي معطاةٌ في الزمان فقط وبواسطة تأليفه، إنما ليس قبل الزمان. ولذلك، كلُّ تقدُّمٍ، في الإدراك الحسّيّ نحو شيء ما يأتي بعده في الزمان، هو تعيينٌ للزمان بواسطة إنتاج هذا الإدراك الحسّيّ؛ وبما أن تعيين الزمان هو، في كلِّ أجزائه ودائماً، كمّيّةٌ، لذا يجب اعتبار الإدراك الحسّيّ المنتَج ككمّيّةٍ تستمرُّ عبر كلِّ درجاتها - التي لا واحدة منها هي الأصغر الممكنة - من الصغر وصولاً إلى درجتها المعيَّنة. من هذا تتَّضح لنا إمكانية معرفة قانون التغييرات **قبْلياً**

- قانون لا يعنى إلا بصورتها فقط. نحن نستبق فقط إدراكنا الخاصَّ الذي يجب بالتأكيد أن يكون بالإمكان معرفته **قبْلياً**، بما أن شرطه الصوريَّ حاضرٌ لدينا قبل كلِّ ظاهرة معطاة.

إذن، مثلما أن الزمان يحتوي الشرط الحسِّيَّ **قبْلياً** لإمكانية تقدُّم مستمرٍّ لما هو موجودٌ نحو ما يليه، هكذا الفهم، بواسطة وحدة الإدراك، يحتوي الشرط **قبْلياً** لإمكانية تعيينٍ مستمرٍّ لكلِّ مواقع الظاهرات في الزمان، بواسطة سلسلةٍ من الأسباب والمسبَّبات، تحمل فيها الأولى حتماً معها وجود الثانية، جاعلةً بذلك المعرفة التجريبية بالعلاقات الزمنية صادقةً لكلِّ زمان (بشكل عامّ)، إذن موضوعياً.

ج

المماثلة الثالثة

مبدأ المعيَّة، وفقاً لقانون التفاعل أو المشاركة[29]

كلُّ الجواهر، من حيث يمكن أن تُدرك حسِّيّاً معاً في المكان، هي في تفاعلٍ مستمرٍّ[30]

برهان[31]

يُقال عن الأشياء إنها **معاً** حينما يمكن للإدراك الحسِّيّ بأحدها أن يتلو الإدراكَ الحسِّيَّ بآخر **على نحوٍ متبادلٍ** في العيان التجريبي (الأمر الذي لا يمكن أن يحدث في تتالي الظاهرات الزمني، كما سبق وتمَّ تبيان ذلك في المبدأ الثاني). هكذا يكون باستطاعتي أن أوجّه إدراكي الحسِّيَّ أولاً إلى القمر ثم إلى الأرض، أو أيضاً

---

(29) في الطبعة A: «مبدأ المشاركة»

(30) في الطبعة A: كلُّ الجواهر، من حيث هي معاً، تقع في مشاركةٍ مستمِّرة (أي: تفاعلٍ في ما بينها).

(31) هذه الفقرة بأكملها هي إضافة في B.

بالعكس إلى الأرض أولاً ثم إلى القمر؛ ولما كان يمكن لهذين الإدراكين الحسّيين بهذه الموضوعات أن يتتاليا الواحد تلو الآخر، لذا أقول إنهما يوجدان معاً. إلا أن المعيَّة هي وجود المختَلِف في نفس الوقت. ولكن لا يمكن إدراك الزمان نفسه إدراكاً حسّياً، لكي يُستنتج من واقع أن الأشياء هي في نفس الوقت، أن الإدراكات الحسّيَّة بها يمكن أن تتالى واحدها تلو الآخر. وبالتالي، فإن تأليف المخيِّلة في الإدراك لن يفعل سوى أن يعطينا ما من هذه الإدراكات الحسّيَّة موجود في الذات في حين أن الآخر ليس موجوداً، والعكس بالعكس؛ بيد أنه لا يعني أن الأشياء موجودةٌ معاً، أي أنه إذا وجد الواحد فإن الآخر أيضاً موجودٌ في نفس الوقت، وأن هذا ضروريٌ لكي يكون بإمكان الإدراكات الحسّيَّة أن تتتالى بالتبادل الواحد تلو الآخر. ينتج من ذلك أنه لا بدَّ من مفهومٍ للفهم عن تتالي تعيينات هذه الأشياء الموجودة في الوقت نفسه بمعزلٍ عن بعضها، لكي يقال: أساس تتالي الإدراكات الحسّيَّة هو في الأشياء، ولهذا يجب تمثُّل المعيَّة على أنها موضوعية. لكن العلاقة بين الجواهر التي بفعلها تكون لأحدها الجواهر تعييناتٌ يقع أساسها في جوهرٍ آخر، إنما هي علاقة التأثير؛ وبالتبادل، إذا كان الجوهر الثاني يحتوي تعييناتٍ يقع أساسها في الجوهر الأول، فإن العلاقة هي علاقة المشاركة أو التفاعل المتبادل. إذاً لا يمكن معرفة معيَّة الجواهر في المكان في التجربة إلا بافتراض فعلٍ متبادلٍ للجواهر في ما بينها؛ هذا هو إذاً أيضاً الشرط لإمكانية الأشياء نفسها بصفتها موضوعاتٍ للتجربة.

تكون الأشياء معاً حينما توجد في نفس الوقت. ولكن، بماذا يُعرف أنها هي في نفس الوقت؟ إذا تبيَّن أن الترتيب في تأليف إدراك هذا المختَلِف سيَّان، أي أنه يمكن الذهاب من A إلى E، مروراً بـ B وC وD، أو بالعكس، من E إلى A. فإذا كان هذا التأليف في واقع الأمر يحدث بالتالي في الزمان (بحسب الترتيب الذي يبدأ من

A وينتهي في E)، فسيكون عندئذٍ من المحال في الإدراك البدء في الإدراك الحسّيّ من E و الرجوع حتى A، لأن A ستكون قد وقعت في الماضي، وهكذا لن يعود بإمكانها أن تكون موضوع إدراك.

والآن، لنفترض أن مختَلِف جواهر، بوصفها ظاهرات، يكون كلٌّ منها منعزلاً عن الآخر، أعني لا يمارس منها أيٌّ تأثيراً في البقية ولا يتقبَّل من هذه تأثيراً متبادلاً، عندئذٍ أقول: إن **معيّتها** لا يمكن أن تكون موضوع إدراكٍ حسّيٍّ ممكن، وأن وجود أحدها لن يستطيع أن يقودنا إلى وجود الآخرين بواسطة تأليفٍ تجريبي. وفي حقيقة الأمر، إذا فكّرتم بفرضيَّة أن جواهر كهذه هي منفصلةٌ عن بعضها بمكانٍ فارغٍ كلّيّاً، فإن الإدراك الحسّيَّ، الذي يتقدم في الزمان من الواحد إلى الآخر، سيكون، نعم، قادراً على تعيين وجود الثاني بواسطة إدراكٍ حسّيٍّ تالٍ، لكنه سيكون من دون أيِّ إمكانيةٍ للتمييز بين ما إذا كانت الظاهرة الثانية تتلو الأولى موضوعياً أو أنها بالأحرى معها في نفس الوقت.

يجب إذاً، بالإضافة إلى مجرَّد الوجود، أن يكون أيضاً شيءٌ ما، تعيَّن بناءً عليه A لـ B موقعها في الزمان، وبالعكس، B لـ A، لأنه هكذا فقط يمكن أن يتمَّ تخيُّل الجواهر المدركة تجريبياً تحت هذا الشرط، على أنها **موجودةٌ معاً**. غير أن موقع شيءٍ في الزمان لا يعيَّن له إلا بما هو سببه أو سبب تعييناته. وبالتالي، يجب على كلِّ جوهرٍ (بما أنه لا يمكن أن يكون تالياً إلا بالنسبة إلى تعييناته) أن يحتوي في ذاته سببيَّة تعييناتٍ معيَّنةٍ تخصُّ جوهراً آخر وفي الوقت نفسه تأثيرات سببيَّة الجواهر الأخرى فيه، أي إن الجواهر يجب أن تكون في مشاركةٍ ديناميةٍ (مباشرةٍ أو غير مباشرةٍ)، إذا كان لا بدَّ للمعيَّة من أن تكون معروفةً في تجربةٍ ما ممكنة. ولكن، نظراً إلى أن كلَّ ما يتعلَّق بموضوعات التجربة إنما هو ضروري، فمن دونه لن

تكون تجربة هذه الموضوعات حتى ممكنة. فمن الضروري إذاً أن تكون كلُّ الجواهر في الظاهرة، من حيث هي معاً، في مشاركةٍ عامةٍ وتفاعلٍ متبادلٍ في ما بينها.

ولتعبير جماعة في لغتنا [الألمانية] دلالةٌ مزدوجة، ويمكن لهذا التعبير أن يعني اشتراكاً (Communio) ولكن أيضاً مشاركةً (Commercium) على حدٍّ سواء. ونحن نستخدمه هنا بالمعنى الثاني، كمشاركةٍ دينامية، لأنه في حال غياب هذه المشاركة فإنه لن يكون أبداً باستطاعة حتى الاشتراك في الموقع (communio spatii) أن تُعرف تجريبياً. إنه لَسَهلٌ أن نلحظ في تجاربنا التأثيرات المتواصلة في كلِّ مواقع المكان التي تستطيع أن تقود حاستنا من موضوع إلى أخر؛ أن النور الذي يلعب بين عيننا وأجسام الكون، إنما يولِّد هكذا اشتراكاً غير مباشرٍ بين الاثنين؛ وبهذا يبرهن على معيَّة هذه الأجسام؛ وأننا لا نستطيع أن نغيِّر المكان تجريبياً (أي أن ندرك هذا التغيير ادراكاً حسّيّاً) من دون أن تجعل لنا المادَّةُ بكل اتجاهٍ وصوب الإدراكَ الحسِّيّ لموقعنا ممكناً؛ وأن المادَّة، بواسطة تأثيرها المتبادل، قادرةٌ على أن تثبت معيَّتها، وبواسطة هذه المعيَّة فقط إنما تُظهر (ولو على نحوٍ غير مباشرٍ فقط) وجود الأجسام في آنٍ، بما فيها الأكثر بعداً. وبدون اشتراك، يكون كلُّ إدراكٍ حسِّيٍّ (إدراك الظاهرة في المكان) منقطعاً عن الإدراكات الحسِّيَّة الأخرى، ويكون على سلسلة التمثُّلات التجريبية، أي التجربة، أن تبدأ دائماً من جديدٍ عند كل موضوعٍ جديدٍ من دون أن تكون للتمثُّل السابق أيُّ إمكانيةٍ لأن يرتبط به أو يكونَ على علاقةٍ زمنيةٍ به. إنني لا أريد إطلاقاً أن أنقض بهذا القول المكان الفارغ: ذاك أنه قد يوجد دائماً مكانٌ فارغ حيث لا تستطيع الإدراكات الحسية أن تصل وبالتالي لا يمكن أن تحصل أيُّ معرفةٍ تجريبيةٍ بالمعيَّة؛ ولكن في هذه الحالة لا يشكِّل ذلك موضوعاً لتجربتنا الممكنة.

قد يساعد ما يلي على [مزيدٍ من] التوضيح. في نفسنا البشرية يجب على جميع الظاهرات، بصفتها محتواةً في تجربةٍ ممكنةٍ، أن تكون في مشاركة (communio) الإدراك؛ وإذا كان على الموضوعات، بصفتها موجودةً معاً، أن تُتَمثَّل على أنها مترابطة، فلا بدَّ لها من أن تعيِّن هي تبادلياً موقعها في زمنٍ ما، وأن تشكِّل على هذا النحو كلاً. وإذا كانت هذه المشاركة الذاتية تقتضي أن تكون مؤسَّسةً على سبب موضوعي أو أن تكون عائدةً إلى ظاهراتٍ كجواهر، حينئذ يكون من الضروري أن يجعل الإدراكُ الحسِّيُّ لأحدها، بصفته أساساً، الإدراكَ الحسِّيَّ للآخرين ممكناً والعكس بالعكس، لكي لا يُلحق التتالي، الذي يحدث دائماً في الإدراكات الحسِّيَّة، كونها إدراكاتٍ، بالأشياء، بل يكون بالإمكان تمثُّلها كموجودةٍ معاً. إلا أن هذا إنما هو تأثيرٌ متبادل، أي مشاركة حقيقية (commercium) بين الجواهر، لا يمكن، في حال غيابها إذاً أن تقوم علاقةُ المعيَّة المتبادلةُ في التجربة. بواسطة هذه المشاركة تكوِّن الظاهرات، من حيث هي منفصلةٌ عن بعضها البعض، لكنها مع ذلك في ترابطٍ، تكوِّن مركَّباً واقعياً (compositum reale)؛ ومثل هذه المركَّبات ممكنةٌ بطرقٍ شتى. والعلاقات الدينامية الثلاث التي عنها تصدر سائر العلاقات الأخرى هي من ثمَّ علاقة التلازم، علاقة الاستنتاج وعلاقة التركيب.

هذه هي إذاً مماثلات التجربة الثلاث. هي ليست سوى مبادئ تعيين وجود الظاهرات في الزمان وثلاثة أنواعه هو نفسه: بحسب علاقة الزمان نفسه ككمِّيةٍ (كمِّية الوجود، أي المدَّة)؛ بحسب العلاقة في سلسلةٍ (بحسب الزمان)، وأخيراً، بحسب العلاقة في الزمان أيضاً كمفهومٍ لكلِّ موجود (المعيَّة). هذه الوحدة في تعيين الزمان هي

ديناميةً أولاً وأخيراً، أعني أنه لا يتمُّ اعتبار الزمان على أنه ذاك الذي تعيِّن التجربة فيه لكلِّ موجود موقعه مباشرةً. هذا أمرٌ مستحيلٌ لأن الزمان المطلق ليس موضوع إدراكٍ حسِّيٍ يكون بالإمكان أن يتمَّ به جمع الظاهرات. بل على العكس، إن قاعدة الفهم، التي من دونها لا يمكن لوجود الظاهرات أن تصل إلى الوحدة التأليفية وفق علاقاتٍ زمنيةٍ، هي التي تعيِّن لكلِّ ظاهرةٍ موقعها في الزمان وبالتالي **قبْلياً** وتصدق لكلِّ الأزمنة ولكلِّ زمن.

ونعني بكلمة طبيعة (بالمعنى التجريبي) ترابط الظاهرات بحسب وجودها، وفقاً لقواعد ضروريةٍ، أي وفقاً لقوانين. توجد إذن بعض القوانين، وعلى وجه التحديد **قبْلياً**، هي بالدرجة الأولى تجعل طبيعةً ممكنةً؛ القوانين التجريبية يمكنها أن تساعد وأن يتمَّ اكتشافها بواسطة التجربة فقط، وذلك نتيجةً لتلك القوانين الأصلية التي وفقاً لها، تكون التجربة نفسها ممكنةً قبل كل شيء. إن مماثلاتنا تقوم إذاً في الحقيقة بدور وحدة الطبيعة في ما يتعلَّق بكلِّ الظاهرات بموجب دلائل معيَّنةٍ، لا تعبِّر سوى عن علاقة الزمان (من حيث يحتوي في ذاته كلَّ موجودٍ) بوحدة الإدراك التي لا يمكن أن تحصل إلا في التأليف المؤسَّس على قواعد. إنها تقول لنا إذاً مجتمعةً: كلُّ الظاهرات تحصل في طبيعة واحدة ويجب أن تكون فيها لأنه، في حال غياب وحدةٍ كهذه **قبْلياً**، لن تكون أيُّ وحدةٍ للتجربة ممكنةً ومن ثمَّ حتى تعيين الموضوعات في داخلها لن يكون ممكناً.

ولكن، حول طريقة البرهان التي استعملناها بخصوص هذه القوانين الترانسندنتالية للطبيعة، وحول خصوصية طبيعتها، يجب أن نبدي ملاحظةً ذات أهمية كبرى، هي في وقتٍ واحدٍ بمثابة قاعدةٍ لكلِّ محاولةٍ أخرى للبرهنة **قبْلياً** على قضايا عقليةٍ وتأليفيةٍ معاً. فلو أردنا أن نبرهن دوغمائياً، أي بمفاهيم، على هذه المماثلات،

بتأكيدنا أن كلَّ ما يوجد لا يمكن أن نلقاه إلا في ما هو مستمرٌ، وأن كلَّ حدثٍ يفترض في الحالة السابقة شيئاً ما يتلوه هو على أساس قاعدة وأخيراً أن الحالات في المختَلِف الموجودة [أجزاؤه] معاً هي معاً في ما بينها (توجد في مشاركةٍ) على أساس قاعدة، عندئذٍ يكون كلُّ جهدنا بلا طائل. ففي واقع الأمر، إننا لا نستطيع أبداً أن نصل من موضوعٍ ومن وجوده إلى وجود الموضوع الآخر، أو إلى نوعية وجوده بواسطة مجرَّد مفاهيم هذه الأشياء، مهما فعلنا لتحليلها كما نريد. فماذا بقي لنا إذن؟ بقيت لنا إمكانية التجربة، تلك المعرفة التي يجب أن يكون بالإمكان على جميع الموضوعات أن تكون معطاةً لنا فيها، إذا كان يجب أن تكون لتمثُّلها حقيقةٌ موضوعيةٌ بالنسبة إلينا. الآن، في هذه المماثلة الثالثة، التي لها صورتها الأساسية في وحدة الإدراك التأليفية لكلِّ الظاهرات، وجدنا الشروط **قبْلياً** للتعيين الزمني الكامل والضروري لكلِّ وجودٍ في الظاهرة، الشروط التي، في حال غيابها، يصبح حتى التعيين التجريبي للزمان مستحيلاً؛ وقد وجدنا قواعد الوحدة التأليفية **قبْلياً**، التي بواسطتها كنَّا نستطيع أن نستبق التجربة. وفي حال غياب هذه الطريقة ومع الوهم بأنه يمكن البرهان دوغمائياً على قضايا تأليفية، وأن الاستعمال التجريبيَّ للفهم يوصي بها على أنها مبادؤه، فقد جرت محاولاتٌ كثيرة، لكنها دائماً فاشلة، للوصول إلى برهان على مبدأ السبب الكافي. المماثلتان الأخريان، لم يفكِّر أحدٌ فيهما، على الرغم من أن الجميع قام باستخدامهما من دون أن ينطق بكلمة[32]، لأنه كان ينقص الدليل المكوَّن من

(32) إن وحدة الكون بأسره التي لا بدَّ لجميع الظاهرات أن تكون مترابطةً داخلها، هي في ما يبدو مجرَّد استنتاجٍ من مبدأ مشاركة كافة الجواهر الموجودة معاً، المسلَّم به خفيةً؛ لأنها، لو كانت منعزلةً لَمَا كوَّنت، بصفتها أجزاء، كلاً، ولو أن الربط الخاص بها (تفاعل المختَلِف) لم يكن فعلاً ضرورياً من أجل المعيَّة، لَمَا كان بالإمكان أن يُستدلَّ من هذه المعيَّة، =

المقولات، الذي، هو وحده يستطيع أن يكتشف ويلحظ كلَّ فجوةٍ للفهم، أكان في المفاهيم أم في المبادئ.

4.

المصادرات

التفكير التجريبي بعامة

1- ما يتَّفق مع الشروط الصورية للتجربة (من ناحية العيان والمفاهيم) هو **ممكن**.

2- ما يترابط مع الشروط المادية للتجربة (مع الإحساس) هو **حقيقيّ**.

3- ما يتعيَّن ترابطه مع الحقيقيِّ وفق الشروط العامَّة للتجربة يوجد **بالضرورة**.

توضيح

لمقولات الجهة خاصيَّةٌ، هي أنها لا تعيِّن ولا بأقلَّ تعيينِ الشيء، أو توسِّع المفهوم الذي تُلحَق به كمحمولٍ، بل إنها تعبِّر فقط عن العلاقة بمَلَكَة المعرفة. فحتى لو اكتمل مفهوم شيءٍ بالتمام، فإنه يبقى مع ذلك بإمكاني أن أسأل حول هذا الموضوع: هل هو ممكنٌ وحسب، أم أنه أيضاً حقيقيٌّ، وإذا كان من النوع الأخير [أي حقيقياً]، هل هو حتى ضروريٌّ أيضاً؟ بهذه [الأسئلة] لا يُفكَّر بتعييناتٍ أكثر في الشيء نفسه، بل يُسأل فقط: كيف تظهر العلاقة

= التي هي مجرَّد علاقةٍ فكريَّةٍ، على تلك العلاقة [علاقة المعيَّة] التي هي علاقةٌ واقعية. مع أننا سبق وبيَّنَّا في موضعه، كيف أن المشاركة هي التي تقيم فعلاً أساس إمكانية معرفةٍ تجريبيَّةٍ للوجود معاً، وكيف أنه يمكن إذاً في حقيقة الأمر أن يُستدلَّ من المعيَّة وحدها على المشاركة بصفتها شرطاً لها.

(بما في ذلك كافة تعييناتها) بالفهم واستعماله التجريبيّ، بمَلَكَة الحكم التجريبيَّة، وبالعقل (في تطبيقه على تجربة)؟

ولهذا السبب بالذات، أيضاً، ليست مبادئ الجهة شيئاً آخر سوى توضيحاتٍ لمفاهيم الإمكانية، الواقع والضرورة في استعمالها التجريبي، وفي الوقت نفسه تقييداتٍ لكلِّ المقولات على الاستعمال التجريبيّ وحده، من دون أن يُقبل وأن يُسمح باستعمالها ترانسندنتالياً. لأنه إذا لم يكن للمقولات إلا معنى منطقيٌّ وحسب، وكان عليها أن تعبِّر فقط عن صورة **التفكير** تحليلياً، بل وجب عليها أن تكون على علاقةٍ بـ **الأشياء**، وبإمكانيتها وبحقيقتها أو بضرورتها، فإنه لا بدَّ لها من أن تُعنى بالتجربة الممكنة وبوحدتها التأليفية، التي فيها وحدها تعطى موضوعات المعرفة.

تقتضي مصادرة إمكانية الأشياء إذن أن يتوافق مفهومها مع الشروط الصورية لتجربةٍ بعامة. لكنَّ هذه، أي الصورة الموضوعية للتجربة بعامةٍ، تحتوي كلَّ تأليفٍ تلتزمه معرفة الأشياء. إن مفهوماً يسع في ذاته تأليفاً، يجب أن يعتَبرَ فارغاً ولا يتعلَّق بأيِّ موضوع، إذا كان هذا التأليف لا يخصُّ التجربة، إما بصفته مستَعاراً منها، ويسمى حينئذٍ **مفهوماً تجريبياً**، وإما أن يكون تأليفاً تؤسَّس عليه، بصفته شرطاً **قبْلياً**، التجربة بعامةٍ (صورة التجربة) وفي هذه الحالة هو **مفهومٌ محضٌ** يخصُّ مع ذلك التجربة، من حيث إن الشيء الذي له لا يلاقى إلا فيها وحدها. لأنه، أين لنا أن نجد صفة الإمكان لموضوعٍ تمَّ التفكير فيه بواسطة مفهوم تأليفيٍّ **قبْلياً**، إن لم يكن في التأليف الذي يشكِّل صورة المعرفة التجريبية للأشياء؟ أما أنه يجب ألا يتضمَّن مفهومٌ كهذا أيَّ تناقضٍ، فهذا هو بالتأكيد شرطٌ منطقيٌّ ضروريٌّ؛ إلا أنه بعيدٌ جداً عن أن يكون كافياً لضمان واقع المفهوم، أي إمكانية موضوعٍ كهذا يتمُّ التفكير فيه بواسطة المفهوم. وهكذا لا

يكون ثمة تناقضٌ في مفهوم شكلٍ محاطٍ بخطّين مستقيمين لأن مفهومي خطّين مستقيمين ومفهومِ تقاطعهما لا تضمنان نفي أيِّ شكلٍ؛ بل إن الاستحالة لا تقوم في المفهوم بحدِّ ذاته، بل في بنائه في المكان، أي في شروط المكان وتعيينه؛ لكنَّ هذه لها بدورها واقعيّتها الموضوعية، أي إنها تنطبق على أشياء ممكنة، لأنها تحتوي في ذاتها، **قبْلياً**، صورة التجربة بعامة.

والحال أننا نريد أن نوضح للعيان الفائدة الواسعة لمصادرة الإمكان هذه ومدى تأثيرها. إنني حينما أتمثَّل شيئاً ثابتاً على حاله بحيث يكون كلُّ ما يتغير فيه يخصُّ وضعه فقط، فإنني لن أستطيع أبداً أن أعرف على أساس هذا المفهوم وحده، إذا كان شيءٌ مثل هذا ممكناً. وكذلك الأمر أيضاً حينما أتمثَّل شيئاً ما، يجب أن يكون مكوَّناً بطريقةٍ [محدَّدة] بحيث إنه إذا وُضع، لَزِمَ أن يتبع ذلك دائماً وحتماً شيءٌ آخر، فهذا بالتأكيد أمرٌ يمكن التفكير فيه على هذا النحو دون تناقض؛ أما هل أن خاصّيةً كهذه (كسببيَّةٍ) يمكن أن توجد في أيِّ شيءٍ ممكنٍ، فهذا ما لا تتوفر لتفكيري وسائل الحكم عليه. أخيراً، يمكنني أن أتمثَّل أشياء مختلفة (جواهر) يكون من طبيعتها أن تستتبع حالةُ أحدها نتيجةً في حالة الآخر، وهكذا بالتناوب؛ أما أن يكون بالإمكان أن تُسدى علاقةٌ من هذا النوع إلى أيٍّ من الأشياء، فهذا ما لا يمكن أن يُكتسب من هذه المفاهيم التي تحتوي مجرَّد تأليفٍ تعسُّفيّ. فبالإمكان إذاً معرفة الواقع الموضوعيّ، أي الحقيقة الترانسندنتالية لهذه المفاهيم، فقط من حيث تعبِّر هي **قبْلياً** عن علاقات الإدراكات الحسّية في كلِّ تجربة؛ وذلك من دون شكٍّ باستقلاليَّةٍ عن التجربة، ولكن، مع ذلك، ليس بشكلٍ مستقلٍّ عن كلِّ علاقةٍ بصورة تجربةٍ بعامةٍ، وبالوحدة التأليفية التي فيها وحدها يمكن أن تُعرف الموضوعات تجريبياً.

ولكن حتى إن أردنا أن نصطنع لأنفسنا مفاهيم جديدة عن الجواهر والقوى والتفاعلات، مستمدَّةً من المادة التي يقدِّمها لنا الإدراك الحسّي، من دون أن نقترض من التجربة نفسها مثال ترابطها، فلسوف نقع في أضغاث أحلامٍ فقط، ليس لإمكانيتها إطلاقاً أيُّ علامةٍ مميَّزةٍ خاصةٍ بها، لأنه في ما يتعلَّق بها لا تقوم التجربة بدور المعلِّم ولا تُستمدُّ منها المفاهيم. فمثل هذه المفاهيم المختَلَقة لا تستطيع أن تتقبل **قبلياً**، على غرار المقولات، صفة إمكانيتها كشروط تتعلَّق بها كلُّ تجربة، بل فقط **بعدياً** على أساس أنها تكون معطاةً بواسطة التجربة نفسها، ويجب أن تتمَّ معرفتها **بعدياً** وتجريبياً، أو أنه لا يمكن معرفتها بتاتاً. وإن جوهراً يكون حاضراً في المكان دوماً ومع ذلك دون أن يملأه (على غرار ذلك الحدِّ الثالث الذي أراد البعض إدخاله بين المادَّة والكائن المفكِّر)، أو قوةً أساسيةً خاصةً لنفسنا البشرية قادرة على **رؤيا** المستقبل سلفاً (لا أن تستنتجه وحسب)، أو، أخيراً، مَلَكةً قد تمتلكها هي نفسها [أي نفسنا البشرية] لتضعها في مشاركةٍ للأفكار مع أناسٍ آخرين (مهما كانوا متباعدين عن بعضهم)، إنها لمفاهيم لا أساس إطلاقاً لإمكانيتها، لأن هذه الإمكانية لا يمكن أن تؤسَّس على التجربة وعلى قوانين معروفةٍ عنها، ومن دون التجربة ليست هذه الإمكانية سوى ربط أفكارٍ تعسُّفيٍّ، هو، حتى ولو لم يكن يحتوي بالتأكيد أيَّ تناقضٍ، إلا أنه لا يطمع في جميع الأحوال بأن تكون له أيُّ واقعيةٍ موضوعية، وبالتالي أيضاً أيُّ إمكانية لموضوع كهذا الذي يراد أن يفكَّر فيه هنا. وفي ما يخصُّ الواقعية، إنه لَواضحٌ لذاته أننا لا نستطيع التفكير بإمكانيةٍ كهذه **في الواقع الملموس** من دون مساعدة التجربة؛ لأن الواقع لا يمكنه أن يتَّجه إلا إلى الإحساس، كمادةٍ للتجربة، لا في ما يختصُّ بصورة العلاقة، التي يمكن على كلِّ حالٍ أن نسترسل معها في تشكيل الاختلاقات.

لكنني أُعرض عن كلِّ ما لا يمكن أن تُستمدَّ إمكانيته إلا من الواقعية الحاضرة في التجربة، ولا أنظر هنا إلا في إمكانية الأشياء بواسطة المفاهيم **قبْلياً**، [هذه المفاهيم] التي أُصرُّ على الزعم بأنها لا يمكن أبداً أن تقوم انطلاقاً من مفاهيم كهذه اعتُبرت لذاتها فقط، بل دائماً على أنها شروطٌ صورية وموضوعية وحسب لتجربةٍ بعامة.

يبدو وكأنه كان بالإمكان بكلِّ تأكيدٍ معرفة مثلثٍ إنطلاقاً من مفهومه معتَبَراً في ذاته (كما هو مستقلٌ حتماً عن التجربة)؛ ذاك أننا نستطيع في واقع الأمر أن نعطيه **قبْلياً** بشكلٍ كاملٍ موضوعاً، أعني أن نبنيه. ولكن بما أن هذا لن يكون سوى صورة موضوعٍ، فإن مفهوماً كهذا سيبقى دائماً نتاج المخيِّلة ليس إلا، وستبقى إمكانية أن يكون له موضوعٌ يقابله موضع شكٍّ من حيث إن إمكانيةً كهذه تقتضي شيئاً آخر أيضاً، أي أن مثل هذا الشكل لا بدَّ من أن يفكَّر فيه بشروطٍ عديدة تقوم عليها كافة موضوعات التجربة. والحال أن المكان هو شرطٌ صوريٌّ **قبْلياً** للتجارب الخارجية، وأن التأليف البنَّاء عينه الذي بواسطته نبني مثلّثاً في المخيِّلة هو نفسه الذي نقوم به في إدراك ظاهرةٍ لكي نكوِّن لأنفسنا مفهوماً تجريبياً عنها، هذا هو وحده الذي يربط بهذا المفهوم تمثُّلَ إمكانية مثل هذا الشيء. وهكذا فإن إمكانية الكمّيات المتصلة، لا بل حتى الكمّيات بعامةٍ، بما أن المفاهيم عنها هي كلُّها تأليفيةٌ، فإنه لن يتَّضح عنها أبداً من المفاهيم نفسها بل ينتج وضوحها فقط بوصفها شروطاً صوريةً لتعيين الموضوعات في التجربة على وجه العموم؛ ولكن، أين لنا أن نبحث عن موضوعاتٍ تتوافق مع المفاهيم، إن لم يكن في التجربة التي بها وحدها تعطى لنا موضوعات؟ مع أننا حتى من دون أن نقدِّم التجربة، نستطيع أن نعرف ونصف الأشياء، ولكن فقط في ما يتعلَّق بالشروط الصورية التي بموجبها يتمُّ تعيين شيء ما كموضوع في التجربة بعامةٍ، إذن

قبْلياً بالكامل، ولكن مع ذلك دائماً على علاقةٍ بالتجربة وضمن حدودها.

إن المصادرة المعنيَّة بمعرفة **حقيقة** الأشياء، تقتضي **إدراكاً حسّياً**، إذن احساساً نكون واعين به، ليس بالفعل مباشرةً، أي بوعي الشيء نفسه الذي يجب أن يُعرف وجوده، بل على أنه لا يزال له ارتباطٌ ما بإدراكٍ حسّيٍّ حقيقي، وفق تماثلات التجربة التي تبيّن كلَّ أنواع الربط الحقيقية في تجربةٍ بعامة.

إن **مجرد مفهوم** شيءٍ لا يمكن أن يحتوي أيَّ صفةٍ لوجوده. ففي واقع الأمر، حتى لو كان مفهوم كهذا على درجةٍ من الكمال بحيث لا ينقصه شيءٌ من كلّ ما هو مطلوبٌ من فكرة شيءٍ ما مع كافة تعييناته الداخلية، يبقى مع ذلك أن الوجود لا علاقة له بكلّ ذلك، بل فقط بالسؤال: هل شيءٌ مثل هذا معطى لنا بحيث إن الإدراك الحسّي للشيء يمكن على كلّ حالٍ أن يتقدمً على المفهوم. فإذا تقدَّم المفهوم بالفعل على الإدراك الحسّي، فهذا لا يعني سوى مجرّد إمكانيته؛ أما الإدراك الحسّي الذي يقدِّم المادة للمفهوم، فهو الصفة الوحيدة للواقع.

بالتالي يمكننا أيضاً، قبل الإدراك الحسّي للشيء، ومن هنا **نوعاً ما قبْلياً** (comparative a priori)، أن نعرف وجوده، فقط بشرط أن يرتبط ببعض الإدراكات الحسّية وفق مبادئ ارتباطها التجريبي (التماثلات). لأن وجود الشيء يرتبط عندئذٍ فعلاً مع إدراكاتنا الحسّية في تجربةٍ ممكنةٍ، ونستطيع، آخذين هذه التماثلات كخيطٍ هادٍ، أن نصل إلى الشيء في سلسلة إدراكاتنا الحسّية الممكنة، انطلاقاً من إدراكنا الحسّي الحقيقي. وهكذا نحن نصل إلى معرفة وجود مادةٍ مغنطيسية تخترق كلَّ الأجسام، من خلال الإدراك الحسّي لبرادة الحديد المتجاذبة، مع أن إدراكاً حسّياً مباشراً لهذه المادة يمتنع علينا نظراً لطبيعة أعضائنا. وفي واقع الأمر، نحن بإمكاننا، على أساس

قوانين الحساسية وسياق إدراكاتنا الحسّية، أثناء التجربة، أن نصل أيضاً إلى عيانٍ تجريبيٍّ مباشر عن تلك المادة، لو كانت حواسنا أكثر إرهافاً، إلا أن غلظتها لا تؤثر بشيءٍ في صورة تجربةٍ ممكنةٍ بعامة. إذاً، إلى حيث يصل الإدراك الحسّي وما يتبعه بموجب قوانين تجريبيةٍ، إلى هناك تصل أيضاً معرفتنا بوجود الأشياء. أما إذا لم نبدأ من التجربة أو لم نسر وفق قوانين الترابط التجريبي للظاهرات، فإننا نتباهى سدىً بادّعائنا الإطلاع على وجود أيّ شيء أو البحث عنه. [33]إلا أن **المثالية** تضع مخططاً ضخماً ضدَّ هذه القواعد من أجل البرهنة على الوجود بالواسطة، وهنا الموضع المناسب لتفنيدها.

* *

تفنيد المثالية

المثالية (أعني المثالية **المادية**) هي النظرية التي تقول إن وجود المضاعفات في المكان خارجاً عنا مشكوكٌ فيه **وغير قابلٍ لأن يُثْبَتَ يقينه**، أو هو زائف **ومستحيل**؛ الأولى هي [مثالية] **ديكارت**(*) الإشكالية التي تقول إنه لا يوجد إلا زعمٌ (assertio) تجريبيٌّ واحدٌ غير قابلٍ للشكّ هو: **أنا موجودٌ**؟ الثانية هي [مثالية] **بيركلي**(**)

---

(33) من هنا وحتى نهاية الفقرة التالية "تفنيد المثالية" هو إضافة في الطبعة B.

(*) رينيه ديكارت (René Descartes) (1596-1650) فيلسوف وعالم رياضيات وفيزياء فرنسي. دشّن كتابه **مقالة الطريقة** (*Discours de le méthode*) (1637) طريقةً جديدة في التفكير الفلسفي، ووضع كتابه **التأمّلات الميتافيزيقية** (*Les méditations métaphysiques*) (1641) أسس الميتافيزيقا الحديثة وفيه "أفكر إذن أنا موجود/ أفكّر أن الله موجود" المعروف بـ الكوجيتو (Cogito) الديكارتي.

(**) جورج بيركلي (George Berkeley) (1685-1753) أسقف أيرلندي وفيلسوف. أهم مؤلفاته: **بحثٌ حول مبادئ المعرفة البشرية** (*A Treatise Concerning The Principles of Human under standine*) (1710)، **وثلاثة حوارات بين هيلاس وفيلونوث** (*Three* =

الدوغمائية التي تقول إن المكان، مع كلِّ الأشياء التي يرتبط بها بمثابة شرطٍ ملازمٍ لها، إنما هو أمرٌ مستحيلٌ في ذاته، ولهذا أيضاً فإن الأشياء في المكان إنما هي مجرّد تخيُّلات. إن المثالية الدوغمائية لا يمكن تجنُّبها في حال اعتُبر المكان كصفةٍ يجب أن تعزى إلى الأشياء في ذاتها؛ ففي هذه الحالة يكون في واقع الأمر، هو وكلُّ ما يخدمه المكان بمثابة مستحيل. لكن الأساس لهذه المثالية قد سبق وتمَّ تقويضه من قِبَلنا في الإستيطيقا الترانسندنتالية. أما [المثالية] الإشكالية التي لا تزعم شيئاً في هذا، وإنما تدَّعي فقط عدم قدرتنا على البرهان عن أيِّ وجودٍ، ما عدا وجودنا، بواسطة تجربةٍ مباشرةٍ، فهي عقلانيةٌ وتدخل في نوعيَّة التفكير مشروعٍ فلسفيٍّ محكم؛ وهي التي [تقول] إنه لا يُسمح بإصدار أي حكم قاطعٍ قبل أن يتمَّ العثور على البرهان الكافي. إذن يجب على هذا البرهانَ المطلوب أن يُظهر أننا، بالنسبة إلى الأشياء الخارجية، أننا نمتلك أيضاً **تجربةً** وليس فقط **تخيُّلاً**؛ وهذا ما لا يمكن أن يحدث إلا بالبرهان على أن تجربتنا **الداخلية** نفسها، التي لم يساور **ديكارت** شكٌّ فيها، ليست ممكنةً من دون افتراض تجربةٍ **خارجية**.

قضيَّة

يبرهن مجرُّد الوعي بوجودي الخاصّ بي، لكن المعيَّن تجريبياً، على وجود الموضوعات في المكان خارجاً عني.

برهان

أنا واعٍ بوجودي كمعيَّنٍ في الزمان. وكلُّ تعيينٍ زمنيٍّ يفترض

= (1713) (*Dialogues Between Hylas and Philonous*، بدأ بتأكيد ضرورة تجربة الحواس للمعرفة، إلا أنه ذهب في ما بعد إلى نظرةٍ مثاليةٍ معتبراً أن المادة هي اسم لترتيبٍ خاصٍ للأفكار والطبيعة هي تتالٍ منظّم لها، وأن الوجود هو في أن تُدرك حسياً أو أن يُدرك حسياً.

شيئاً ثابتاً في الإدراك الحسّي. غير أن هذا الثابت لا يمكن أن يكون شيئاً فيَّ؛ ذلك أن وجودي في الزمان بالذات لا يمكن أن يتمّ تعيينه إلا بواسطة هذا الثابت[34] إذاً ليس الإدراك الحسّي لهذا الثابت ممكناً إلا بواسطة شيءٍ خارجاً عني وليس بواسطة مجرّد **تمثُّل شيءٍ** خارجاً عني. ينتج عن ذلك أن تعيُّن وجودي في الزمان ليس ممكناً إلا بواسطة وجود الأشياء الواقعيّة التي أدركها خارجاً عني كممكنة. والحال أن الوعي في الزمان مرتبطٌ بالضرورة مع إمكانيَّة تعيين الوقت: إذاً هو مرتبطٌ بالضرورة مع وجود الأشياء خارجاً عني كشرطٍ لتعيين الوقت، أي أن وعيي الخاصّ بوجودي هو في الوقت نفسه وعيٌ مباشرٌ بوجود أشياء أخرى خارجاً عني.

ملاحظة 1: نلاحظ في البرهان السابق أن اللعبة التي لعبتها المثالية تُقابَل على عكس ذلك بحقّيَّةٍ أكبر. لقد سلَّمت المثالية بأن التجربة الوحيدة المباشرة إنما **هي** الداخلية، وأن منها **فقط يُستدلّ** على الأشياء الخارجية، لكن هذا الاستدلال من المسبَّبات المعطاة على الأسباب **المعيَّنة** هو دائماً غير مأمون الجانب، لأنه من الممكن جداً أن يكون سبب التمثُّلات فينا نحن أنفسنا، ونحن الذين ننسبه، ربما خطأً، إلى الأشياء الخارجية. لكن هنا يُبرهن على أن التجربة الخارجية هي في الحقيقة مباشرة[35]، وأنه لا يمكن إلا بواسطتها أن

---

(34) جاء في مقدّمة الطبعة الثانية اقتراحٌ بتعديل هذه الفقرة (انظر B صفحة XXXIX، الحاشية) لتكون كالتالي: "غير أن هذا الثابت لا يمكن أن يكون عياناً فيَّ، لأن جميع أسباب تعيين وجودي، التي يمكن أن نلقاها فيَّ هي تمثُّلاتٌ، وهي، بصفتها كذلك، إنما تحتاج هي نفسها إلى ثابتٍ مختلفٍ عنها، يمكن أن يتعيَّنَ بالنسبة إليه تغيُّرها، وبالتالي وجودي أنا في الزمان حيث تتغيَّر هذه التمثُّلات"

(35) الوعي **المباشر** بوجود الأشياء الخارجية لم يُفترض في القضية أعلاه، بل تمَّ البرهان عليه، وهذا سواء استطعنا أن ندرك إمكانية هذا الوعي أم لم نستطع. وسيكون السؤال حول إمكانيته على هذا النحو: هل لدينا حسٌّ داخليٌّ، ولكن ليس حسّاً خارجياً، =

ندرك، نعم، ليس وعينا بوجودنا الخاص بنا، بل بالتأكيد تعيين وجودنا في الزمان، أعني تجربةً خارجية. صحيحٌ أنَّ تمثُّل **أنا موجود**، الذي يعبِّر عن الوعي الذي يمكن أن يرافق كلَّ تفكيرٍ، هو ما يحتوي في داخله مباشرةً وجود ذاتٍ، غير أنه [أي التمثُّل] ليس بعدُ **معرفةً** بها نفسها، وبالتالي إذن هي ليست معرفةً تجريبيةً، أي ليست تجربة. لأن التجربة تحتوي، بالإضافة إلى فكرة شيءٍ ما موجودٍ، عياناً، وفي هذه الحال يجب أن يكون عياناً داخلياً، أي زماناً، يجب أن يتمَّ بالنسبة إليه تعيين الذات؛ ولكن يجب في كلِّ الأحوال من أجل ذلك أن توجد موضوعاتٌ خارجية، فينتج هكذا إذن أن التجربة الداخلية نفسها ليست ممكنةً إلا مباشرةً وبواسطة [تجربةٍ] خارجيةٍ فقط.

ملاحظة 2: يتَّفق إذاً مع ما قيل أعلاه بشكلٍ كاملٍ كلُّ استعمالٍ تجريبيٍّ لقدرتنا على المعرفة في تعيين الزمان. فنحن، ليس فقط غير قادرين على القيام[36] بأيِّ تعيينٍ زمنيٍّ ما لم يكن بواسطة التغيُّر في العلاقات الخارجية (الحركة) بالنسبة إلى الثابت في المكان (مثلاً حركة الشمس بالنظر إلى موضوعات الأرض)، فإنه ليس لدينا حتى ولا شيء ثابتٌ يمكننا أن نضعه، كعيانٍ، تحت مفهوم جوهرٍ، ما لم تكن **المادة** وحسب - وحتى هذا الثبات نفسه إنما هو غير مستمدٍّ من التجربة الخارجية، بل مفترَضٌ **قبْلياً** من قبيل وجود الأشياء الخارجية

= ليس لدينا بديلٌ عنه سوى تخيُّلٍ خارجي؟ ومع ذلك إنه لواضحٌ أننا، حتى لكي نتخيَّل فقط شيئاً ما كخارج عنا، أي لكي نقدِّم للحسِّ هذا الشيء في العيان، فإن هذا يقتضي امتلاك حسٍّ خارجيٍّ، وبهذا علينا أن نميِّز مباشرةً مجرَّد قابلية تأثر عيانٍ خارجي عن التلقائية الخاصة بكلِّ تخيُّلٍ. لأن الاكتفاء بمجرَّد أننا نملك أيضاً حسَّاً خارجياً سوف يقضي على مَلَكة العيان، التي يجبُ أن تعيَّنَ بالمخيِّلة.

(36) في طبعة أكاديمية برلين: "(Wahrnehmen) أن ندرك حسِّياً" وهنا: "(Vornehmen) أقام"

بمثابة شرطٍ ضروريٍّ لكلِّ تعيينٍ زمنيٍّ، وبالتالي أيضاً بمثابة تعيينٍ للحسِّ الداخلي نظراً إلى وجودنا الخاصِّ بنا. إن وعيي بذاتي نفسها في تمثُّل **أنا** ليس قط عياناً، بل هو مجرد تمثُّلٍ **ذهنيٍّ** لتلقائيَّة ذاتٍ مفكِّرة. ينتج عن ذلك أنَّ "أنا" بهذا الشكل لا تملك حتى ولا أصغر محمولٍ للعيان، يمكنه، **بوصفه ثابتاً**، أن يصلح كلازمةٍ لتعيين الزمان في الحسِّ الداخليّ؛ يماثله في ذلك، على سبيل المثال، ما هو **اللانفاذ في** المادة، بوصفه عياناً **تجريبياً**.

ملاحظة 3: لا ينتج من واقع أنَّ وجود المواضيع الخارجية هو مطلوبٌ من أجل إمكانية وعيٍ معيَّنٍ بذواتنا، أنَّ كلَّ تمثُّلٍ عيانيٍّ للأشياء الخارجية إنما يتضمَّن في وقتٍ واحدٍ وجودها، لأن تمثُّلاً كهذا يمكن في واقع الأمر أن يكون أيضاً مجرَّد التأثير الذي للمخيِّلة (في الأحلام كما في الجنون أيضاً)؛ إلا أن تخيُّلاً كهذا يفترض إعادة إنتاج إدراكاتٍ حسِّيَّةٍ خارجية سابقة، هي ليست ممكنةً، كما أوضحنا ذلك من قبل، إلا بافتراض حقيقة الأشياء الخارجية. هنا كان علينا فقط أن نبرهن على أنَّ تجربةً داخليَّةً بعامةٍ ليست ممكنةً إلا على أساس التجربة الخارجية بعامة. أما هل هذه أو تلك التجربة المزعومة هي ليست مجرَّد تخيُّلٍ، فلا يمكن أن يُثبت إلا بموجب تعييناتها الخاصة وعبر مقارنتها بمعايير كلِّ تجربةٍ حقيقية[37]

أخيراً، في ما يتعلَّق بالمصادرة الثالثة، فمن الواضح أنه يعود إلى الضرورة المادية في الوجود وليس إلى تلك الضرورة الشكلية والمنطقية فحسب في ربط المفاهيم. والحال أنه، بما أن وجود موضوعات الحواس لا يمكن أبداً أن يُعرف **قبلياً**، إنما يمكن مع

(37) إلى هنا إضافة الطبعة B.

ذلك أن يكون معروفاً نوعاً ما **قبْلياً**، أي بالنسبة إلى موجودٍ ما آخر معطىً من قبل؛ وبما أنه، حتى في هذه الحالة، لا يمكن الوصول إلا إلى الوجود الذي يجب أن يكون متضمَّناً في مكانٍ ما في ترابط التجربة التي يشكِّل الإدراك الحسّيُّ جزءاً منها، ينتج من ذلك أن ضرورة الوجود لن تكون على الإطلاق قابلةً لأن تُعرف بمفاهيم، بل دائماً فقط بربطها مع ما يُدرك حسّياً وفق قوانين عامة للتجربة. والحال أنه ليس ثمّة من وجود على الإطلاق (يمكن أن يُعرف على أنه ضروري بشرط ظاهراتٍ معطاةٍ أخرى، ما لم يكن وجود التأثيرات الناتجة عن أسبابٍ معطاةٍ وفق قوانين السببية. إذاً ليس وجود الأشياء (الجواهر)، بل حالاتها، هو وحده الذي نستطيع أن نعرف الضرورة منه، وذلك انطلاقاً من حالاتٍ أخرى معطاةٍ في الإدراك الحسّي وفق القوانين التجريبية للسببية. من هنا ينتج أن معيار الضرورة يقع حصراً في قانون التجربة الممكنة، وهو أن كلَّ ما يحدث، إنما هو معيَّنٌ بعلَّته في الظاهرة **قبْلياً**. ومن هنا نحن لا نعرف إلا ضرورة **المعلولات** الحادثة في الطبيعة والتي تكون عللها معطاةً لنا، وأن معيار الضرورة في الوجود لا يمتدُّ إلى أبعد من حقل التجربة الممكنة، دون أن يصلح - حتى داخل هذا الحقل - لوجود الأشياء بصفتها جواهر، لأن هذه لا يمكن أبداً أن يُنظر إليها على أنها معلولاتٌ تجريبية، أو على أنها شيءٌ ما يحدث وينشأ. الضرورة إذاً لا تُعنى إلا بالعلاقات بين الظاهرات بموجب قانون السببية الديناميّ، وبأن الإمكانية المؤسَّسة على هذا القانون، أن يُستدلَّ **قبْلياً**، إنطلاقاً من وجودٍ ما معطى (إنطلاقاً من سببٍ)، على وجودٍ آخر (المسبَّب). كلُّ ما يحدث إنما هو ضروريٌّ افتراضياً؛ هذا مبدأٌ أساسيٌّ يُخضع التغيُّر في العالم لقانونٍ، أي لقاعدة الوجود الضروري، التي من دونها لا يمكن إطلاقاً حتى للطبيعة أن توجد. ومن هنا فإن المبدأ [القائل]: لا يحدث شيءٌ في العالم بمصادفةٍ

عمياء (in mundo non datur casus) هو قانون للطبيعة **قبْلياً**؛ ويقال الشيء نفسه عن المبدأ الآخر [القائل]: ليست الضرورة في الطبيعة عمياء على الإطلاق، بل هي مشروطةٌ، إذاً قابلةٌ لأن تُفهم (non datur fatum). هذان المبدآن هما من النوع الذي به تجد لعبة التغييرات نفسها خاضعةً لـ **طبيعةٍ للأشياء** (بصفتها ظاهراتٍ)، أو - وهذا يعود إلى نفس الشيء - لوحدة الفهم الذي فيه فقط يمكنها أن تنتمي إلى تجربةٍ، تعتبر بمثابة الوحدة التأليفية للظاهرات. هذان المبدآن هما من المبادئ الدينامية. **أولهما** هو في الواقع نتيجةٌ لمبدأ السببية (كونه جزءاً من مماثلات التجربة)؛ **وثانيهما** ينتمي إلى مبادئ الجهة، التي تضيف إلى التعيين السببيِّ مفهوم الضرورة أيضاً، لكنها ضرورةٌ خاضعةٌ لقاعدةٍ من قواعد الفهم. لقد منع قانون التواصل كلَّ قفزةٍ في سلسلة الظاهرات (التغييرات) في العالم لا توجد قفزةٌ (in mundo non datur saltus)، لكن في مفهوم كافة العيانات التجريبية في المكان يمنع أيضاً كلَّ ثغرةٍ أو فجوةٍ بين ظاهرتين (non datur hiatus)؛ لأننا نستطيع صوغ القضية على النحو التالي: أن التجربة لا يمكنها أن تقبل أيَّ شيءٍ قد يدلِّل على فراغٍ، أو أيضاً على ما قد يسمح به فقط كجزءٍ من التأليف التجريبيّ. ذاك أنه، في ما يتعلَّق بالفراغ الذي يمكن أن يُفكَّر بأنه يقع خارج حقل التجربة الممكنة (خارج العالم)، فإن هذا السؤال لا يمكن أن يقدَّم أمام قضاء مجرَّد الفهم الذي يبتُّ فقط في الأسئلة التي تتعلَّق باستعمال الظاهرات المعطاة في ما يخصُّ المعرفة التجريبيَّة وما هو مهمَّةٌ من مهمَّات العقل المثاليّ، المهمَّة التي لا تزال تتجاوز مجال تجربةٍ ممكنةٍ والتي يريد أن يصدر حولها حكماً، حول ما يحيط بهذا الحقل نفسه ويحدُّه، والمكان المناسب للنظر فيه هو في الجدل الترانسندنتالي. لقد كان بإمكاننا أن نتعرَّف بسهولةٍ على هذه القضايا الأربع (in mundo non datur hiatus, non datur saltus, non datur casus, non

(datur fatum، بالإضافة إلى كلِّ المبادئ من أصلٍ ترانسندنتالي، بحسب ترتيبها الصحيح، أي وفق ترتيب المقولات، ونعيِّن لكلٍّ منها موقعها الخاص بها. لكنَّ القارئ المتمرِّس يقوم بذلك بنفسه، أو يكتشف بسهولةٍ الخيط الهادي إلى ذلك. أما ما تتَّفق حوله كلُّ هذه المبادئ فهو عدم القبول بأيِّ شيءٍ في التأليف التجريبي يمكنه أن يُعيق الفهم أو يُسيء إلى الترابط المتَّصل بين كلِّ الظاهرات، أعني إلى وحدة مفاهيم الفهم، لأنه فيه وحده تصبح وحدة التجربة ممكنةً، هذه التي يجب أن تكون فيها مواقع كلِّ الإدراكات الحسِّية.

وفي ما يتعلَّق بمعرفة ما إذا كان حقل الإمكانية أكبر من الحقل الذي يحتوي الواقع بأكمله، وما إذا كان هذا الأخير بدوره أكبر من مجموع ما هو ضروريٌّ، فهذه كلُّها أسئلةٌ جديرةٌ بالاهتمام، بل وحلُّها من طبيعةٍ تأليفية، إلا أنها تقع هي أيضاً تحت سلطة قضاء العقل وحده؛ لأنها بمثابة السؤال عمَّا إذا كانت كلُّ الأشياء، بوصفها ظاهراتٍ، إنما تنتمي بدون استثناء إلى مفهوم وسياق تجربةٍ منفردة، يكون كلُّ إدراكٍ حسِّيٍّ جزءاً منها ولا يمكنه أيضاً أن يكون مرتبطاً بأية ظاهرة أخرى، أم أن إدراكاتي الحسِّية يمكن أن تنتمي إلى أكثر من تجربةٍ واحدةٍ ممكنة (في ترابطها العام). يعطي الفهم **قبْلياً** للتجربة بعامةٍ القاعدة فقط، وفق الشروط الذاتية والصورية للحساسية كما وللإدراك على حدٍّ سواء، التي هي وحدها تجعل التجربة ممكنةً. إنه ليس باستطاعتنا لا أن نتخيَّل أشكالاً أخرى من العيان (عدا المكان والزمان) ولا أشكالاً أخرى من الفهم أيضاً (عدا أشكال التفكير الاستدلالي، أو المعرفة بواسطة المفاهيم)، وحتى لو أننا استطعنا ذلك، فإنها لن تنتمي إلى التجربة التي هي طريقة المعرفة الوحيدة التي بها تعطى لنا الموضوعات. أمَّا أن هناك إدراكاتٍ حسِّيَّةً أخرى قد تنتمي إلى كلِّ تجربتنا الممكنة في ما عدا تلك المتوفرة لنا،

وبالتالي هل يمكن أن يوجد أيضاً حقلٌ للمادة مختلف كلّياً، هذا ما لا يستطيع الفهم أن يبتّ فيه، فهو لا دخل له إلا في تأليف ما هو معطى. ويلفت النظر، في ما عدا ذلك، فقر حجتنا المعتادة التي نبرز بواسطتها حيّزاً واسعاً من الإمكانية، فيه أنَّ كلَّ حقيقيٍّ (كلُّ موضوع التجربة) إنما هو جزءٌ صغير منه فقط. كلُّ حقيقيٍّ ممكنٌ؛ وبموجب القواعد المنطقية للتعاكس تنتج عن هذا بطبيعة الحال القضيَّة المعيَّنةُ ليس سواها: بعض الممكن حقيقيٌّ، التي يبدو وكأنها تعني: يوجد كثيرٌ مما هو ممكنٌ ليس حقيقياً. وفي الحقيقة يبدو أنه بإمكاننا فعلاً أن نضع بذلك من دون تردُّدٍ عدد الممكن فوق عدد الحقيقيّ نظراً لأنه يجب أن يُضاف شيءٌ ما إلى الممكن لكي يكوِّن الحقيقيَّ. غير أني لا أعرف هذا المضاف إلى الممكن وحده. ذاك أن ما ينبغي أن تتمَّ إضافته أيضاً إلى الممكن قد يكون مستحيلاً. فثمة شيءٌ واحدٌ يمكن أن يضاف إلى فهمي، ناهيك عن الانسجام مع الشروط الصورية للتجربة، هو الارتباط بإدراكٍ حسّيٍّ ما؛ وما هو مرتبطٌ به بحسب قوانين تجريبية هو حقيقيٌّ حتى إن لم يكن مدركاً إدراكاً حسّياً بشكل مباشر. أما أن يصبح وجود سلسلةٍ أخرى من الظاهرات ممكناً في الترابط العام، إلى جانب ما هو معطىً لي في الإدراك الحسّيّ، وأن يصبح نتيجةً لذلك وجود أكثر من تجربةٍ واحدةٍ تشمل كلَّ شيء، فهذا تأكيد لا يمكن أن يُستنتج مما هو معطى، كذلك أيضاً تكون [إمكانية] التفكير بشيءٍ ما أقلّ، ما لم يكن شيءٌ ما معطى. إن ما هو ممكن بشروطٍ هي نفسها مجرد شروطٍ محددةٍ، هو بدوره ممكنٌ فقط، وليس ممكناً **من جميع الأوجه**. ولكن، هذا بالذات هو ما يُسأل عنه حينما نريد أن نعرف ما إذا كان بوسع إمكانية الأشياء أن تتَّسع إلى أبعد مما يمكن أن تصل إليه التجربة.

إنني لم آخذ في الاعتبار هذه الأسئلة إلا لكي لا أُبقي أيّة ثغرةٍ

لما ينتمي، بحسب الظنّ العام، إلى مفاهيم الفهم. ففي واقع الأمر، ليست الإمكانية المطلقة (التي هي صالحةٌ من جميع الأوجه) مجرَّد مفهوم الفهم ولا يمكن بأيِّ شكلٍ من الأشكال أن تكون [صالحةً] لأيِّ استعمالٍ تجريبيٍّ، بل هي تنتمي فقط إلى العقل، الذي يتخطّى كلَّ استعمالٍ تجريبيٍّ ممكنٍ للفهم. ولذلك وجب علينا أن نكتفي في ذلك بملاحظةٍ نقديةٍ وحسب، تاركين الموضوع في الظلام إلى حين معالجته لاحقاً معالجةً أوسع.

وبما أنني على وشك أن أختتم هذه الفقرة الرابعة ومعها في وقت واحد منظومة جميع مبادئ الفهم المحض، لذا يجب عليَّ أيضاً أن أذكر السبب الذي حملني على تسمية مبادئ الجهة بالذات مصادرات. إنني لا أريد أن آخذ هذا اللفظ هنا بالمعنى الذي يعطيه له بعض كتّاب الفلسفة المحدثين، على غير المعنى الذي أعطاه له علماء الرياضيات، وهو طالما تبع لهم أصلاً، ألا وهو: يجب على المصادرة أن تعني بالضبط التسليم بقضيةٍ ما على أنها يقينيةٌ مباشرةً، من دون تبريرٍ أو برهان؛ لأنه لو كان علينا في حالة القضايا التأليفية، مهما كانت بديهيةً، أن نقرَّ لها من دون استنتاج ولمجرد قوَّة مزاعمها فقط، إقراراً دون قيدٍ، حينئذ يكون كلُّ نقد الفهم قد ذهب سدىً بالكامل؛ ولمَّا لم تغب التطاولات الأكثر جسارةً، التي لم يمتنع عن الوقوف معها الاعتقاد الشائع (مع أن هذا ليس بورقة اعتماد)، فإن فهمنا يقف مشرَّعاً لكلِّ وهمٍ، دون أن يستطيع الامتناع عن إبداء استحسانه تلك الأقوال، التي، مع أنها غير مشروعة، لكنها تطالب مع ذلك بأن يتمَّ قبولها بنبرة الثقة بنفسها التي للمسلَّمات الحقيقية. فعندما يضاف إذاً إلى مفهوم الشيء **قبلياً** بطريقةٍ تأليفيةٍ تعيين ما، يجب أن يعطى حول قضيةٍ من هذا النوع، إن لم يكن برهانٌ فعلى الأقلِّ استدلالٌ منطقيٌّ على شرعية زعمها.

إلا أن مبادئ الجهة ليست تأليفية موضوعياً، لأن المحمولات: الإمكان، الحقيقي والضروري لا تزيد في كثيرٍ أو قليلِ المفهوم الذي تقال عنه بالنظر إلى أنها أيضاً لا تضيف شيئاً إلى تمثُّل الموضوع. ولكن بما أنها، وعلى الرغم من ذلك، دائماً تأليفيةٌ، فإنها لا يمكن أن تكون كذلك إلا ذاتياً، بمعنى أنها تضيف إلى مفهوم شيءٍ ما (شيءٍ واقعيٍّ)، هي في ما عدا ذلك لا تقول عنه شيئاً، تضيف القدرة على المعرفة التي ينشأ فيها المفهوم وله فيها مقرُّه، بحيث إنه إذا كان للمفهوم مجرَّد ارتباطٍ ذهنيٍّ ما هو على ارتباطٍ بالشروط الشكليَّة للتجربة، ما يُسمَّى موضوعه الممكن (الإحساس كمادَّةٍ للمعاني) وكان معيَّناً به بواسطة الفهم، فالموضوع حقيقيّ، وإذا كان معيَّناً بترابط الإدراكات الحسِّية بموجب مفاهيم، فيقال عن الموضوع إنه ضروريّ. وبالتالي لا تعبِّر مبادئ الجهة عن مفهومٍ شيئاً سوى عن مجرى عمل مَلَكة المعرفة التي أنتجته. إذاً، في الرياضيات، تسمَّى مصادرةً القضيةُ العملية التي لا تحتوي شيئاً آخر غير التأليف الذي به نعطي أنفسنا أولاً موضوعاً وننتج مفهومه، مثلاً: أن نرسم بخطٍّ معطىً، إنطلاقاً من نقطةٍ معطاةٍ دائرةً على سطحٍ؛ وقضيةٌ كهذه لا يمكن أن يبرهن عليها، من حيث إن الإجراء الذي تقتضيه هو الإجراء بعينه الذي به وحده نستطيع أن ننتج مفهوم شكلٍ مثل هذا [أي الدائرة]. هكذا يكون باستطاعتنا إذاً بهذا الحقِّ نفسه أن نسلِّم بمبادئ الجهة كمصادراتٍ، لأنها لا توسِّع[38] مفهومها عن الأشياء إطلاقاً، بل تُظهر فقط بعامةٍ نوعية ارتباطه بالقدرة على المعرفة.

---

(38) بوضع حقيقة شيءٍ ما أكون قد وضعت طبعاً أكثر من الإمكانية، إنما **ليس في الشيء**؛ لأن هذا لا يمكن أن يتضمَّن أبداً أكثر مما كان متضمَّناً في إمكانيته الكاملة. ولكن، بما أن (فكرة) الإمكانية هي مجرَّد (فكرة) وضع شيءٍ ما بالنسبة إلى الفهم (إلى استعماله التجريبي)، فإن الحقيقة هي في وقتٍ واحدٍ ربطٌ للشيء مع الإدراك الحسِّي.

ملاحظة عامَّة حول منظومة المبادئ(*)

إنه لأمر جديرٌ جداً بالملاحظة أننا لا نستطيع أن نكشف إمكانية أيِّ شيءٍ انطلاقاً من المقولة وحدها، بل يجب دائماً أن يكون لدينا عيانٌ، لكي نوضح به الحقيقة الموضوعية التي للمفهوم المحض للفهم. لنأخذ على سبيل المثال مقولات الإضافة. كيف يمكن لشيءٍ ما أن يوجد بصفته **حاملاً** فقط، لا كمجرَّد تعيينٍ لأشياء أخرى، أي يمكن أن يكون **جوهراً**؛ أو كيف، من واقع أن شيئاً ما موجودٌ، يجب على شيءٍ آخر أن يكون موجوداً [هو أيضاً]، إذاً، كيف يمكن لشيءٍ ما بعامةٍ أن يكون سبباً؛ أو كيف، عندما تكون أشياء عدَّةٌ موجودةً، كيف من واقع أن أحدها موجودٌ كيف يتبع شيءٌ ما في ما بقي منها، وهذا كذلك بالتبادل، وعلى هذا النحو يمكن أن يكون اشتراك الجواهر، الأمر الذي لا يمكن كشفه من مجرَّد المفاهيم. إن هذا بعينه هو ما يصحُّ أيضاً عن باقي المقولات، مثلاً: كيف يمكن لشيءٍ أن يكون مساوياً لعددٍ من الأشياء مأخوذةٍ معاً، أي أن يكون كمّاً... إلخ. إذن، ما دام ينقصنا العيان، لن نعرف ما إذا كنا نفكِّر شيئاً بواسطة المقولات، وما إذا كان بالأحرى يمكن أن يوجد شيءٌ ما، أينما كان، مناسبٌ لها، وهكذا يثبت أن المقولات ليست في ذاتها **معارف على الإطلاق**، بل مجرَّد **صورٍ للفكر** من أجل بناء معارف انطلاقاً من عياناتٍ معطاة. ولهذا السبب بالذات إنه لصحيحٌ أنه لا يمكن أن تؤلَّف أيَّ قضيةٍ تأليفيةٍ من المقولات وحدها. مثلاً: في كلِّ وجودٍ ثمَّة جوهرٌ، أي شيءٌ لا يمكن أن يوجد إلا كحاملٍ وليس كمجرَّد محمول؛ أو: كلُّ شيء إنما هو كمٌّ... إلخ ففي هذه الحالات، حيث

(*) هذه الملاحظة هي إضافة في الطبعة الثانية.

لا يوجد شيء على الإطلاق يمكنه أن يخدمنا لنتجاوز المفهوم المعطى ونربط به مفهوماً آخر. ولهذا السبب عينه أيضاً باءت بالفشل كلُّ محاولة البرهان على قضيةٍ تأليفية بواسطة مجرَّد المفاهيم المحضة للفهم، مثلاً: كلُّ ما هو موجودٌ متوقِّفاً على غيره له سببٌ، باءت دائماً بالفشل. لم نستطع أبداً أن نتقدَّم إلى أبعد من البرهنة على أنه من دون هذه العلاقة بالمفاهيم **لن** يكون باستطاعتنا **أن نفهم** وجود ما هو متوقِّفٌ على غيره [عَرَضي]، أعني أنه لن يكون باستطاعتنا **قبْلياً** بواسطة الفهم أن نعرف وجود شيءٍ كهذا؛ إلا أنه لا يتبع ذلك أن الشرط عينه يصلح لأن يكون أيضاً شرط إمكانية الأشياء نفسها. فإذا أردنا إذن أن نعود ونفحص البرهان الذي أعطيناه على مبدأ السببية، سيتبيَّن لنا أننا لم نكن قادرين على البرهان على أنه صحيحٌ إلا بالنسبة إلى أشياء تجربةٍ ممكنة: كلُّ ما يحدث (لكلِّ واقعةٍ) يفترض سبباً، أي أننا هكذا، بالنسبة إليه [السبب] أيضاً، لم يكن باستطاعتنا أن نبرهن عليه إلا كمبدأ إمكانية التجربة، إذاً [مبدأ] **معرفة** شيءٍ **معطى في العيان التجريبي**، وليس انطلاقاً من مجرَّد مفاهيم. ومع ذلك، أن تكون القضية: لا بدَّ من سببٍ لكلِّ ما هو متوقِّفٌ على غيره، مقنعةً فعلاً بوضوحٍ لكل شخصٍ انطلاقاً من مجرَّد مفاهيم، هذا أمرٌ يجب ألا يُذكر؛ إنما، في هذه الحالة، يكون قد فُكِّر مفهوم المتوقِّف على غيره كمتضمِّنٍ ليس مقولة الجهة (كشيءٍ يمكن **أن يُفكَّر** عدمُ وجوده)، بل مقولة الإضافة (كشيءٍ يمكن أن يوجد، ولكن فقط كنتيجةٍ لشيءٍ آخر)، وعندئذ تكون لدينا قضيةٌ متطابقةٌ دون ريب: ما لا يمكن أن يوجد إلا كنتيجةٍ، له سببه. وفي واقع الأمر، حينما يكون علينا أن نعطي أمثلةً عن الوجود المتوقِّف على غيره، ترانا نستشهد دائماً بـ **تغييراتٍ** وليس بمجرَّد إمكانية **التفكير في النقيض**[39] لكن التغيُّر هو

(39) نستطيع أن نفكِّر بسهولة عدم وجود المادة. إلا أن القدماء لم يستدلُّوا، لهذا =

حادثةٌ وهي، كحادثةٍ، ليست ممكنةً إلا بسبب، وليس عدم وجودها ممكناً إذن في ذاته، وهكذا نتعرَّف على التوقُّف على الغير من أن شيئاً لا يمكن أن يوجد إلا كمسبَّب عن سبب؛ ومن هنا، إذا افتُرض أن شيئاً ما هو متوقِّفٌ على غيره، فإن القول بأن له سبباً، هو قضيةٌ تحليلية.

لكن الجدير أكثر بالملاحظة هو أننا، لكي نفهم إمكانية الأشياء، طبقاً للمقولات، وهكذا نبرهن على **الحقيقة الموضوعية** لهذه الأخيرة، نحن بحاجةٍ ليس فقط إلى مجرَّد العيانات، بل حتى دائماً إلى **العيانات الخارجية**. فإذا أخذنا، على سبيل المثال، مفاهيم العلاقة المحضة، فإننا نجد أننا، لكي نعطي مفهوم **الجوهر** مقابلاً له شيئاً ما **ثابتاً** في العيان (ولكي نبيِّن بذلك حقيقة هذا المفهوم الموضوعية)، نحن بحاجةٍ إلى معاينةٍ **في المكان** (للمادة)، لأن المكان وحده هو الذي يعيِّن[(40)] باستمرار، في حين أن الزمان - فإذاً كلُّ ما هو في الحسّ الداخلي - هو في حالة سيلانٍ دائم. إننا، لكي نعرض **التغيير**، كعيانٍ مناظرٍ لمفهوم **السببية**، علينا أن نأخذ مثالاً الحركة كتغيُّرٍ في المكان؛ وأكثر من ذلك، إننا بهذا فقط نستطيع أن

= السبب، إلى توقُّفها على غيرها. ولكن، حتى التعاقب بين الوجود وعدم الوجود لحالةٍ معطاةٍ في شيءٍ يقوم فيه كلُّ تغيُّرٍ لا يبرهن ولا بحالٍ من الأحوال على توقُّف هذه الحالة على غيرها، بما أن أساس البرهان هو واقع نقيضها. فمثلاً: هناك جسمٌ في حالة سكون بعد حركة، لكننا لا نستطيع أن نستدلَّ على توقُّف الحركة على غيرها من واقع أن الأول (السكون) هو نقيض الأخيرة (الحركة). ذاك أن هذا النقيض ليس **معاكساً** إلا منطقياً للآخر وليس واقعياً. وإذا أردنا أن نبرهن على توقُّف الحركة على غيرها، وهذا ما ينبغي أن نبرهن عليه، فيكون البرهان على أنه **بدلاً** من الحركة التي تمَّت في لحظةٍ زمنيةٍ سابقة كان يمكن للجسم أن يكون **حينها** في سكون، وليس أنه قد أصبح **فيما بعد** في حالة سكون؛ لأنه، في هذه الحالة يمكن للضدَّين أن يوجدا معاً بشكلٍ كامل.

(40) في طبعة أكاديمية برلين نجد: "(bestimmtint) هو معيِّنٌ" والأصح "(bestimmt) يعيِّنُ" كما ورد هنا.

نوضّح لأنفسنا تغيُّراتٍ لا يمكن لأيّ فهم محضٍ أن يفهمها. التغيُّر هو ربط تعييناتٍ معارضةٍ لبعضها البعض على نحوٍ

متناقضٍ في وجود شيءٍ هو بعينه. ولكن بأيّة طريقة يمكن لحالةٍ أن تعقب حالةً معطاةً في نفس الشيء، حالةٌ هي على تناقضٍ مع هذه الأخيرة، هذا ما لا يستطيع العقل ليس فقط أن يفكّر فيه من دون مثلٍ، بل حتى لا يمكنه أن يجعله مفهوماً من دون عيان؛ وهذا العيان هو عيان حركة نقطةٍ في المكان التي يجعل وجودُها في مواضع مختلفة (كنتيجةٍ لتعييناتٍ متضادة) وحده في البداية عيانَ التغيُّر ممكناً لنا. ففي واقع الأمر، لكي نستطيع أن نجعل فيما بعد حتى التغيُّرات الداخلية ممكنةً بالنسبة إلينا، لا بدَّ لنا من أن نجعل الزمان، بصفته صورة الحسّ الداخلي، معقولاً وذلك تشبيهياً بواسطة خطٍّ، والتغيُّر الداخلي بواسطة مدِّ هذا الخطِّ (حركة)، إذاً نحن ملزمون باستعمال العيان الخارجي لكي نكون قادرين على تمثُّل وجودنا المتتالي في حالاتٍ مختلفة؛ والسبب الحقيقي لهذا الواقع هو أن كلَّ تغيُّرٍ، يجب أن يُدرك على أنه تغيُّرٌ، إنما يفترض شيئاً دائماً في العيان، في حين أنه لا يوجد في الحسّ الداخلي أيُّ عيانٍ دائم- أخيراً، لا يمكن أن تدرك الإمكانية الموضوعية لمقولة **الاشتراك** بمجرّد العقل، وبالتالي إذاً الواقع الموضوعي لهذه المفهوم لا يمكن أن يُبرهن عليها من دون عيانٍ، وعلى التعيين عيانٍ خارجيٍّ في المكان. لأنه، كيف لنا أن نفكّر إمكانية الاشتراك؛ أي حينما توجد عدَّة جواهر،

كيف يتبع وجودُ أحدها وجودَ الآخر (بمثابة مسبِّبٍ) بواسطة وجود الجواهر الأخرى تبادلياً، وبالتالي أن يلزم وجودُ شيءٍ ما في هذه الأخيرة وجودَ شيءٍ ما آخر في الأوائل أيضاً، الأمر الذي لا يمكن أن يُفهم من مجرد وجود الأخيرة وحده؟ لأن هذا بعينه هو

المطلوب ليكون ثمة اشتراك، إلا أنه بعيدٌ كلَّ البعد عن أن يفهم بين الأشياء التي يعزل كلٌ منها نفسه بالكامل بواسطة وجوده الخاصّ به. ولهذا كان **لايبنتز**(*)، بإسناده اشتراكاً إلى جواهر العالم، إذاً، كما يفكّرها الفهم وحده، كان بحاجةٍ إلى إلهٍ من أجل التوسُّط في ما بينها، لأن اشتراكاً كهذا - إنطلاقاً من وجودها فقط - بدا له، بحقٍّ، غير قابلٍ للفهم. ولكن بإمكاننا بكلِّ سهولةٍ أن نفهم اشتراك الجواهر (الجواهر بصفتها ظاهراتٍ) عندما نتمثّلها في المكان، إذن في العيان الخارجي. لأن المكان يتضمّن سلفاً في ذاته **قبْلياً** علاقاتٍ صوريةً خارجيةً كشروطٍ لإمكان العلاقات الواقعية (في الفعل وردِّ الفعل، إذاً في الاشتراك). ويمكن كذلك أن يبيّن بسهولة أن إمكانية الأشياء كـ **كمِّيّاتٍ**، وبالتالي أن الحقيقة الموضوعية لمقولة الكم لا يمكن أن تبيّن إلا في العيان الخارجي، وأنه بواسطته هو وحده يمكن أن تطبَّق في ما بعد على الحسِّ الداخلي أيضاً. لكن يجب عليَّ، كي أتفادى الإسهاب، أن أترك لتفكُّر القارئ مهمة توضيح هذا بالأمثلة.

لهذه الملاحظة بأكملها أهمِّيَّةٌ كبرى، ليس فقط لكي تثبِّت تفنيدنا السابق للمثالية، بل أكثر من ذلك بكثير، حينما يكون الكلام

(*) هو غوتفريد فيلهلم لايبنتز (Gottfried Wilhelm Leibniz) (1646-1716) فيلسوف وعالم رياضيات وفيزياء ومؤرخ وديبلوماسي ألماني. عاش أكثر سني حياته متنقلاً بين العواصم الأوروبية في مهام مختلفة، منها توحيد ألمانيا حول بروسيا، منع الحروب. لا سيّما بين فرنسا وألمانيا محاولاً اقناع لويس الرابع عشر بغزو مصر، داعياً إلى توحيد الكنيسة البروتستانتية والكاثوليكية. ألّف كتبه باللغتين: اللاتينية والفرنسية، ومن بين أهمها في الفلسفة: **[نظرية] العدالة الإلهية** (*Theodizee*) (1710) **محاولات جديدة حول الفهم البشري** (*Nouveaux essais sur l'entendement humain*) (1704) **مقال في الميتافيزيقا** (*Discours de métaphysique*) (1686) **والمونادولوجيا** (*Monadologie*) (1714)، هذا إلى جانب أبحاثٍ كثيرة ورسائل لا تحصى في شتى مجالات العلوم والفلسفة، وقد أبقت فلسفته آثاراً واضحة في تاريخ الفكر الأوروبي، منها نظرية "التناسق الأزلي"، المونادكجوهرٍ لكل الموجودات، المبدأ المنطقي المعروف باسمه، إلى جانب تأثيره في علم المنطق المعاصر والسيمياء.

بصدد **معرفة الذات** بمجرّد الوعي الداخليّ وبصدد تعيين طبيعتنا من دون مساعدة العيانات الخارجية، لكي تبيِّن لنا حدود إمكانية معرفةٍ كهذه.

النتيجة الأخيرة لكلّ هذا الفصل هي إذن: ليست جميع قواعد الفهم المحض سوى مبادئ **قبْلياً** لإمكانية التجربة، وكلُّ القضايا التأليفية **قبْلياً** إنما هي على صلةٍ بالتجربة وحدها، لا بل إن إمكانيتها تقوم هي نفسها بالكامل على هذا الصلة[41]

الباب الثالث
حول العلم الترانسندنتالي لمَلَكة الحكم أو تحليل المبادئ في مبدأ التفريق بين جميع الموضوعات بعامةٍ إلى ظاهرات ونومِّينات

نحن الآن لم نَجُبْ بلاد الفهم المحض ولم نمعن النظر في كلّ جزءٍ منها وحسب، بل قسناها أيضاً وحدَّدنا لكلّ شيٍ المكان الذي يحتلُّه فيها. غير أن هذه البلاد هي جزيرةٌ، وقد طوَّقتها الطبيعة نفسها بحدودٍ لا يعتريها تغييرٌ، إنها بلاد الحقيقة (اسمٌ خلاّبٌ)، محاطةٌ بأوقيانوسٍ فسيحٍ وعاصفٍ، المقرِّ الحقيقي للظاهر، حيث كثرة ركامٍ من ضبابٍ وكثرة جليدٍ يذوب أو يكاد، توهم وجود بلادٍ جديدة، ولمّا كانت تخدع مراراً وتكراراً بآمالٍ فارغة البحّار الهائم على وجهه حَمِساً لاستكشافاتٍ، فإنها تضفره في مغامراتٍ لا يستطيع أبداً أن يمتنع عنها ولا هو قادرٌ مع ذلك أبداً على أن يُتمَّها. ولكن قبل أن

(41) إلى هنا تنتهي الفقرة المضافة في B.

نُقدم على خوض هذا البحر، لكي نسبر كلَّ أبعاده، ونصل إلى يقينٍ حول ما إذا كان فيه شيءٌ ما يُعقد عليه الأمل، سيكون من المفيد من قبل أن نلقي أيضاً نظرةً على خارطة البلاد التي نهمُّ بمغادرتها، ونسأل **أولاً**: هل يمكن أن نكتفي عند الضرورة بما تحتويه، أم علينا، مدفوعين بالقهر أيضاً، أن نكون راضين في حال لم توجد أيُّ أرضٍ في أيِّ مكان آخر يمكننا أن نبني عليها؛ **ثانياً**: بأيِّ حقٍّ نمتلك نحنُ أنفسنا يا ترى هذه البلاد، وكيف نستطيع أن نحافظ عليها آمنةً جانب كلِّ الادِّعاءات المضادة. وعلى الرغم من أننا سبق وأجبنا بشكلٍ كافٍ عن هذه الأسئلة في سياق التحليلات، يمكن مع ذلك لإعادةٍ موجزة لما ورد في الكلام من نقطٍ حول حلولها أن ندعِّم قناعتنا عبر الطريقة التي توحِّد بها لحظاتها في نقطةٍ واحدة.

لقد رأينا، في واقع الأمر، أن كلَّ ما يستمدُّه الفهم من ذاته، دون أن يستعيره من التجربة، هو مع ذلك لا يملكه لغايةٍ أخرى إلا للاستعمال في التجربة. فمبادئ الفهم المحض، سواءٌ كانت أساسيةً **قبْلياً** (كالمبادئ الرياضية)، أو مجرَّد تنظيمية (كالمبادئ الدينامية)، هي لا تحتوي إلا الشيما المحض للتجربة الممكنة على نحوٍ ما؛ لأن هذه ليس لها وحدتها إلا من الوحدة التأليفية التي يُكسبها إياها فهم المخيِّلة التأليفية أصلاً ومن ذاته بالصلة مع العيان والتي يجب أن تكون جميع الظاهرات، بصفتها معطياتٍ لمعرفةٍ ممكنةٍ، على صلةٍ **قبْلياً** بها وتوافقٍ معها، ولكن، على الرغم من أن قواعد الفهم هذه ليست صحيحةً **قبْلياً** وحسب، بل هي عين منبع كلِّ حقيقةٍ، أعني مطابقة معرفتنا مع الأشياء، وأنها تحتوي، على هذا الأساس، أصل إمكان التجربة، هكذا يبدو بمثابة المفهوم لكلِّ معرفةٍ، قد تكون الموضوعات معطاةً لنا فيه غير كافٍ لعرض ما هو صحيح، وما نتوق أيضاً إلى معرفته. إذن، إذا كان ما نتعلَّمه بواسطة هذا البحث النقديِّ

ليس بأكثر مما كنا سنتعلَّمه فعلاً بمجرَّد الاستعمال التجريبي للفهم، حتى من دون بحثٍ بهذه الدقَّة، فسيبدو هكذا وكأن الاستفادة منه لا تساوي المشقَّة والإعداد في سبيله. إلا أنه يمكن بالتأكيد أن يجاب عنه: أن لا فضول أشدُّ ضرراً بتوسُّع معرفتنا من ذاك الذي يريد دائماً أن يعرف مسبَّقاً، قبل الخوض في أبحاثٍ وقبل أن يكون بإمكاننا أيضاً أن نكوِّن أصغر فكرةٍ عن هذه المنفعة، حتى لو تمَّ وضعها أمام أعيننا. يبقى أنه توجد منفعةٌ قابلةٌ لأن تصبح في متناول فهم ورغبات حتى أصعب تلميذ علمٍ والأقلِّ حماساً لمثل هذا البحث الترانسندنتالي، ولأن توضعَ نصب عينيه في آنٍ واحدٍ، وهي هذه: أنَّ الفهم المنشغل باستعماله التجريبيِّ فقط، وهو لا يمعن في النظر في مصادر معرفته الخاصة به، صحيحٌ أنه ينجح جداً، ولكن ثمة شيئاً لا يستطيع أن يفعله، هو أن يعيِّن لنفسه حدود استعماله وأن يعرف ماذا يمكن أن يقع داخل كلِّ مجاله أو خارجه. لأنه لا بدَّ لهذا من الأبحاث المعمقة بالذات التي قمنا بها. أما إذا لم يستطع التمييز بين ما إذا كانت بعض الأسئلة تقع في أفقه أم لا، فإنه لن يتيقَّن أبداً من ادعاءاته ومن حيازته، بل عليه أن يتوقَّع في كلِّ لحظةٍ تأديباتٍ جمَّة ومخجلة لحظة يتخطَّى بلا انقطاع (كما هو حتميٌّ) حدود مجاله ويضلُّ طريقه في وهمٍ وخداع.

إذاً، ألا يكون الفهم قادراً على استعمال كلِّ مبادئه **قبْلياً**، بل كلِّ مفاهيمه إلا استعمالاً تجريبياً، ولكن ليس ترانسندنتالياً، هذه قضيةٌ حينما يمكن أن تُعرف بيقينٍ، فإنها تفتح الطريق لنتائج هامَّة. الاستعمال الترانسندنتالي لمفهومٍ ما في أيِّ مبدأٍ كان هو هذا: أن يتمَّ استناده [أي الاستعمال الترانسندنتالي] إلى أشياء **بعامةٍ وصغيرة في ذاتها**، أمّا الاستعمال التجريبي، فعلى أن يتمَّ استناده إلى **الظاهرات** وحسب، أي إلى موضوعات **تجربةٍ** ممكنة. أما ألا يتمَّ أينما كان إلا

الأخير [أي استعمال المفاهيم]، فهذا يتَّضح من التالي. يلزم لكلِّ مفهوم، **أولاً**، الصورة المنطقية لمفهوم (للتفكير) بعامة؛ كما يلزمه، **ثانياً**، أيضاً إمكان أن يُعطى له موضوعٌ يستند إليه. فمن دون هذا الأخير لا معنى له، وهو خالٍ تماماً من أيِّ محتوى، وإن كان لا يزال بإمكانه دائماً أن يحتوي الوظيفة المنطقية بأن يقيم مفهوماً إنطلاقاً من معطياتٍ معيَّنة. الآن، إنه لا يمكن لموضوع أن يكون معطىً لمفهوم على غير ما هو معطىً في العيان، ثمَّ، إذاً كان عيانٌ محضٌ ممكناً **قبْلياً** حتى قبل الموضوع، فإن هذا العيان المحض نفسه لا يحصل بالرغم من ذلك على موضوعه، إذن على الصحَّة الموضوعية، إلا بالعيان التجريبي، الذي هو [أي العيان المحض] مجرَّد صورته. ينتج من ذلك أن كلَّ المفاهيم ومعها كلُّ المبادئ، حتى وإن كانت ممكنةً **قبْلياً**، إنما إذاً تتعلق مع ذلك بالعيان الحسيِّ، أي إنها تتعلَّق بمعطياتٍ هي لتجربةٍ ممكنةٍ. وهي من دون هذا ليس لها صحَّةٌ موضوعيةٌ من أي نوع كان، بل إنها تضحي مجرَّد ألعاب إمَّا للمخيِّلة أو للفهم، بحسب التمثُّلات الخاصة بكلٍّ منهما. لنأخذ، على سبيل المثال، مفاهيم الرياضيات فقط، وعلى وجه التحديد في عياناتها المحضة أولاً: للمكان ثلاثة أبعاد، فبين نقطتين لا يمكن أن يوجد ألا خطٌّ مستقيمٌ واحدٌ، ...إلخ. وعلى الرغم من أن جميع هذه المبادئ، وأن تمثُّل الموضوع الذي يشتغل به هذا العلم إنما ينشأ بكامله في النفس البشرية **قبْلياً**، إلا أن هذا لن يكون ليعني شيئاً إطلاقاً، ما لم نكن قادرين دائماً على توضيح دلالته في الظاهرات (في الموضوعات التجريبية). ولهذا السبب يلزم أيضاً أن **يُجعل** مفهومٌ مجرَّدٌ **حسّيّاً**، أي أن يوضِّح الشيء المقابل له في العيان، لأنه، في حال غيابه سيبقى المفهوم (كما يُقال) من دون **معنى**، أي من دون دلالة. وتلبِّي الرياضيات هذا المطلب ببناء الشكل، الذي هو ظاهرةٌ ماثلةٌ للحواس (مع أنها منتَجَةٌ **قبْلياً**). وفي هذا العلم بالذات يبحث

مفهومُ الكمّ عن محتواه ومعناه في العدد، أما هذا فعلى الأصابع وعلى حبّات المعداد(*)، أو على الخطوط والنقاط التي توضع أمام الأعين. يبقى أن المفهوم يُنتج دائماً **قبْلياً**، مع المبادئ أو الصيغ التأليفية الناجمة عن مفاهيم كهذه؛ أما استخدامها وصلتها بالموضوعات المزعومة، فلا يمكن في نهاية الأمر إلا أن يبحث عنها في أيِّ مكانٍ آخر غير التجربة التي تحتوي تلك **قبْلياً** إمكانيتها (من حيث الصورة).

أما أن يكون الأمر على هذه الحال أيضاً مع كلِّ المقولات وكلِّ المبادئ المُحاكة منها، فهذا ما يتَّضح أيضاً من أننا لا نستطيع حتى أن نعرِّف أياً منها [المقولات] تعريفاً **حقيقياً**[42] أي أن نفهمَ إمكان موضوعها، من دون أن ننزل حالاً إلى شروط الحساسية، إذاً إلى صورة الظاهرات، كتلك التي، بصفتها موضوعاتها الوحيدة، يجب بالتالي أن تكون محدَّدةً، لأنه، إذا نزعنا هذا الشرط، ستزول كلُّ دلالةٍ، أي كلُّ صلةٍ بالشيء، ولن يكون بإمكاننا أن ندرك نحن أنفسَنا بواسطة أيِّ مثلٍ ما عسى أن يكون الشيء المعنيُّ أصلاً يمثل هذه المفاهيم[43]

(*) هو أداة يحسب بها قديماً بواسطة عداداتٍ تنزلق حول قضبان أو في أخاديد صغيرة.

(42) إضافة في B.

(43) من هنا يتابع نصُّ A: لقد أعفينا أنفسنا أعلاه، أثناء عرض لوحة المقولات، من إعطاء تعريفاتٍ لكلٍّ منها، بحجة أن قصدنا الذي لم يكن من شأنه أن يتابع استعمالها التأليفي، يجعل كلَّ التعريفات غير ضرورية، فلا يكون واجباً علينا أن نتعرَّض لأية مسؤوليةٍ يمكن أن نعفي أنفسنا منها. ولم يكن ذلك حجةً، بل قاعدة حكمةٍ لا يستهان بها، بأن لا نُقدم حالاً على التعريف وعلى محاولة أو ادِّعاء تمامٍ أو دقَّةٍ في تحديد المفهوم، إذا كان بإمكاننا الاكتفاء بهذه الميْزة أو تلك لعرض هذا المفهوم من دون الحاجة بهذا الصدد إلى تعدادٍ كاملٍ للمزايا التي تشكِّله بكامله. ولكن، يتبيَّنُ الآن أن سبب هذا الحذر يقع حتى أكثر عمقاً، أي، إنه لم يكن باستطاعتنا أن نعرِّف المقولات حتى لو أردنا ذلك [أقصد هنا بتعريفٍ حقيقيٍّ ليس =

لا يمكن لأحدٍ أن يفسِّر مفهوم الكمِّيَّة بعامةٍ إلا بشيءٍ من هذا القبيل: أنها تحديدٌ لشيءٍ يمكن بواسطته أن يُفكَّر كم من مرَّةٍ توضع الوحدةُ منه في هذا الشيء لكنَّ هذا الكم - من - مرَّةٍ يتأسَّس على التكرار المتتالي، إذاً على الزمان وعلى تأليف (المتشابه) فيه. ولا يمكن أن يفسَّر الواقع، بمناقضة النفي، إلا حينما يُقصد زمانٌ (كمجموع لكلِّ وجودٍ) هو إما ممتلئ به [بالواقع] أو أنه فارغ. وإذا أسقطتُ الديمومة من مفهوم الجوهر (وهي الوجود في كلِّ زمانٍ) لا يبقى لي، لمفهوم الجوهر، إلا التمثُّل المنطقيُّ عن الحامل، الذي أتوهَّم تحقيق شيءٍ ما بتمثُّلي يمكن أن يحدث كمجرَّد حاملٍ (دون أن يكون محمولاً على أيِّ شيءٍ آخر). ولكن، في هذه الحالة، ليس فقط أنني لن أمتلك أيَّة معرفةٍ حول الشروط التي يمكن لهذه الميْزة المنطقية بموجبها أن تحدث في شيء ما، بل لا تبدو إمكانية أيِّ استعمالٍ لها وليس بالإمكان أن تُستنتج منها أصغر النتائج، لأنه لا وجود لأيِّ تعيينٍ للشيء من أجل استعمال هذا المفهوم وليس ممكناً بالتالي حتى معرفة ما إذا كانت له دلالة. وفي ما يخصُّ مفهوم السببية (إذا أسقطتُ الزمان، الذي يتبع فيه شيءٌ ما شيئاً آخر بموجب

= ذاك الذي يكتفي بإحلال كلماتٍ مختلفةٍ وأوضح للفهم محلَّ اسم الشيء، بل التعريف الذي يحوي في ذاته ميْزةً واضحةً، يمكن على الدوام لـ **الموضوع** المعرَّف (definitum) أن يتمَّ التعرف عليه يقيناً، وأن تجعل المفهوم الموضَّح على هذا النحو قابلاً للاستعمال. فالتعريف الحقيقيُّ يكون إذن ليس الذي يوضِّح مفهوماً فحسب. بل يوضح في وقتٍ واحدٍ **حقيقته الموضوعية**. إن التوضيحات الرياضية التي تقدِّم الموضوع **في العيان** وفقاً للمفهوم، هي من هذا النوع الأخير(المترجم)]، بل، في حال أبعدنا كلَّ شروط الحساسية التي تقدِّم المقولات على أنها مفاهيم استعمالٍ ممكنٍ تجريبيٍّ، وأخذنا بها كمفاهيم للأشياء بعامةٍ (إذاً ذات استعمالٍ ترانسندنتالي)، لا يبقى في ما يخصُّها إلا أن نعتبر الوظيفة المنطقية الداخلة في الأحكام كشرطٍ لإمكان الأشياء نفسها، ولكن دون أن نقوى على التبيان إطلاقاً أين يمكنها أن تجد تطبيقها وموضوعها وبالتالي كيف يمكن أن تكون لها أيَّة دلالةٍ وصحةٍ موضوعية في الفهم المحض من دون الحساسية.

قاعدة)، لن أستطيع أن أجد شيئاً في المقولة المحضة سوى أن ثمة شيئاً ما من هذا النوع الذي قد تُستخرج منه نتيجةٌ مثل وجود شيءٍ آخر؛ ففي حالةٍ كهذه، ليس فقط لن يكون بالإمكان تمييز السبب والمسبَّب الواحد عن الآخر بأيّ شكلٍ من الأشكال، بل، إضافةً إلى ذلك، لأن هذه القدرة على الاستنتاج تقتضي حالاً شروطاً لا أعرف عنها شيئاً، وهكذا لن يكون للمفهوم أيُّ تعيينٍ من حيث كيفية توافقه مع شيءٍ ما. صحيحٌ أن المبدأ المزعوم: لكلّ مصادفٍ سببٌ يظهر على بعض الوقار، وكأن له في ذاته مكانته الخاصة. لكنني أسأل: ماذا تعنون بمصادفٍ؟ وتجيبون: هو ما عدمُ وجوده ممكنٌ؛ عندئذ أودُّ أن أعرف: بماذا تريدون معرفة إمكانية عدم الوجود هذه إذا لم تتمثَّلوا في سلسلة الظاهرات تتالياً وفي هذا التتالي وجوداً يعقب عدم الوجود (أو بالعكس)، إذاً تغيُّراً؛ أما أن يقال إن عدم وجود شيء ليس في واقع الأمر متناقضاً في ذاته، فهذا استنادٌ واهٍ إلى شرطٍ منطقيٍّ، صحيحٌ أنه ضروريٌّ للمفهوم، أما للإمكانية الحقيقية فهو بعيدٌ كلَّ البعد عن أن يكون كافياً؛ لأنه، حتى لو استطعتُ بالتأكيد أن أُلغي بعيداً كلَّ جوهرٍ في الفكر من دون أن يشكِّل هذا تناقضاً، فمع ذلك لا تنتج عن ذلك المصادفةُ الموضوعية للجواهر في وجودها، أي إمكانية عدم وجودها[44] في ذاتها. أما بالنسبة إلى مفهوم الاشتراك، فمن السهل أن نقدِّر كيف أنه، ما دامت المقولات المحضة للجوهر وكذلك السببية لا تسمح بأيّ توضيحٍ محدِّدٍ للشيء؛ فإنه لا يُفهم كيف يمكن أن يحدث هذا للسببيَّة المتبادلة في علاقة الجواهر في ما بينها (commercium). لم يستطع أحدٌ حتى الآن أن يوضِّح لا الإمكانية ولا الوجود ولا الضرورة بغير تحصيل

---

(44) في طبعة الأكاديمية: "(ihres) ها" فتعود النسبة إلى الجواهر، ولكن هنا لدينا " والنسبة تعود إلى "(Dasein) الوجود"

حاصلٍ مكشوفٍ، لمَّا أُريد لتعريفها أن يُستَمَدَّ من الفهم المحض فقط. إلا أنَّ الخديعة التي تُنسب بواسطتها زوراً، إمكانية **المفهوم** المنطقيَّة (كونه لا يناقض نفسه) إلى الإمكانية الترانسندنتالية لـ **الأشياء** (بما أن موضوعاً يتطابق مع المفهوم) لا يمكنها أن تنطوي إلا على غير المجرِّبين وترضيهم(45).

ينتج من ذلك بشكلٍ لا يدع مجالاً للاعتراض أنه لا يمكن **أبداً**

---

(45) في الطبعة A تلي هنا كفقرة جديدة: إنه لغريب، بل غير معقول بحدِّ ذاته القول بأنه يجب أن يوجد مفهومٌ، وأنه يجب حتى أن يكون له معنى، لكنه غير قابلٍ لأيِّ توضيح. فقط، نحن نجد أنفسنا هنا، مع المقولات، أمام حقيقة هذا الشأن الخاصة، التي هي أنه لا يمكن أن يكون له معنىً معيَّنٌ ومستندٌ إلى أي موضوعٍ كان إلا بواسطة **الشرط الحسِّيِّ** العام؛ غير أن هذا الشرط قد تمَّ إسقاطه عن المقولات المحضة بما أن هذه لا تستطيع في واقع الأمر أن تتضمَّن إلا الوظيفة المنطقية، التي هي وضع المختَلِف تحت مفهوم؛ ولكن، على أساس هذه الوظيفة فقط، أي صورة المفهوم وحدها، لا يمكن أن يُعرف أيُّ شيءٍ ولا أن يُميَّز أياً هو الشيء الذي ينطوي تحتها؛ لهذا السبب بالذات تمَّ صرف النظر عن الشرط الحسِّيِّ الذي به وحده يمكن للمواضيع بعامةٍ أن تنطوي تحته. فالمقولات، نتيجةً لذلك، تحتاج إلى تعييناتٍ من أجل تطبيقها على الحساسية بعامةٍ (الشيما)، بالإضافة إلى مفاهيم الفهم المحضة. وفي غياب مثل هذه التعيينات لا تشكِّل المقولات مفاهيم يُعرف بها موضوعٌ ويُميَّز عن الموضوعات الأخرى، بل هي فقط طرائق كثيرة للتفكير بموضوعٍ لعياناتٍ ممكنة ولتعطيه دلالته (بشروطٍ أيضاً لازمةٍ لهذا الغرض) وفقاً لأية وظيفةٍ من وظائف الفهم أي **لتعرِّفه**: أما هي نفسها فلا يمكن أن تعرَّف. إن الوظائف المنطقية للأحكام بعامة: الوحدة والكثرة، الإيجاب والنفي والحامل والمحمول لا يمكنها أن تعرَّف من دون أن تقع في دائرة، لأن هذا التعريف لا بدّ أن يكون هو نفسه حكماً، وبالتالي قد سبق وتضمَّن هذه الوظائف. وفي واقع الأمر ليست المقولات سوى تمثُّلاتٍ للأشياء بعامةٍ من حيث أن مختَلِفَ عياناتها يجب أن يفكَّر بواسطة هذا أو ذاك من هذه الوظائف المنطقية: الحجم هو تعيينٌ لا يمكن أن يفكَّر إلا بواسطة حكم يتضمَّن الكمَّ حكمٌ عام؛ الواقع هو ما لا يمكن أن يفكَّر إلا بواسطة حكم إيجابي؛ الجوهر هو، بالنسبة إلى العيان، ما يجب أن يكون الذات الأخيرة لكلِّ التعييناتِ الأخرى. أما ما هي الآن الأشياء التي يكون علينا إزاءها أن نستعمل هذه الوظيفة بدلاً من تلك الأخرى، فهذا يبقى هنا، بالمقابل، غير معيَّنٍ كليّاً؛ إذاً، ليس للمقولات - في حال أُبعد شرط العيان الحسِّيّ الذي به تقيم التأليف - أية علاقةٍ بأي شيءٍ معيَّنٍ؛ فهي إذن لا يمكنها أن تعرِّف أيَّ شيءٍ، وبالتالي ليس لها في ذاتها إطلاقاً صحَّة مفاهيم موضوعية.

أن يكون لمفاهيم الفهم المحضة استعمالٌ **ترانسندنتالي**، بل أن لها **دائماً** استعمالاً **تجريبياً**، وأنه لا يمكن لمبادئ الفهم المحض أن تكون على صلةٍ - إلا بالشروط العامة لتجربةٍ ممكنةٍ - بموضوعات الحواس، ولكن ما من مرّةٍ بالأشياء مأخوذةً بإطلاقٍ [أي في ذاتها] (دون مراعاة الطريقة التي نستطيع أن نعاينها بها).

للتحليل الترانسندنتالي إذاً هذه النتيجة المهمة، [أعني] أن الفهم لا يستطيع أبداً أن يفعل شيئاً **قبْلياً** ما عدا استباق صورة تجربةٍ ممكنةٍ بعامةٍ، ثم أن ذاك الذي ليس ظاهرةً لا يمكن أن يكون موضوع التجربة، ثم أن الفهم لا يستطيع أبداً أن يتجاوز حدود الحساسية، التي لا تعطى لنا الموضوعات إلا داخلها. ومبادؤه هي مجرَّد مبادئ عرض الظاهرات، والاسم المتعاظم لأنطولوجيا تدّعي إعطاء معرفةٍ تأليفيةٍ **قبْلياً** عن الأشياء بعامَّةٍ، في نظريةٍ منظَّمةٍ (مثلاً: مبدأ السببية)، يجب أن تُفسح المكان لذلك العنوان المتواضع لمجرَّد تحليلٍ للفهم المحض.

التفكير هو الفعل القائم على إسناد عيانٍ معطى إلى موضوع. فإذا لم يكن نوع هذا العيان معطىً ولا بأيِّ شكلٍ من الأشكال، لا يكون الموضوع ألا ترانسندنتالياً، وليس لمفهوم الفهم استعمالٌ آخر غير الاستعمال الترانسندنتالي، أعني وحدة تفكيرِ مختَلِفٍ بعامة. فبواسطة المقولة المحضة التي يتمُّ فيها تجريد كلِّ شروط العيان الحسّيِّ - بوصفه العيان الوحيد الممكن بالنسبة إلينا - لا يُعيَّن إذاً أيُّ شيءٍ، بل يجري التعبير فقط عن التفكير بشيءٍ بعامةٍ طبقاً لمختلف الطرق. إلا أن استعمال مفهومٍ يتطلَّب أيضاً وظيفةً من مَلَكة الحكم، يتمُّ على أساسها إدراج موضوعٍ تحت هذا المفهوم، يتطلَّب إذاً الشرط الصوري على الأقلِّ الذي من خلاله يمكن أن يُعطى شيءٌ ما في العيان. وإذا غاب شرط مَلَكة الحكم هذا (الشيما) هكذا يسقط

كل إدراج؛ لأنه لا يمكن أن يُعطى شيءٌ كان يمكن أن يُدرج تحت المفهوم.

الاستعمال الترانسندنتالي فقط للمقولات هو إذاً بالفعل ليس استعمالاً البتَّة وليس له موضوعٌ معيَّنٌ، أو حتى قابل للتعيين، من حيث الصورة. ينتج من هذا أن المقولة المحضة ليست بكافيةٍ أبداً لتكوين مبدأٍ تأليفيٍّ **قبْلياً** وأن مبادئ الفهم المحض غير قابلةٍ إلا لاستعمال تجريبيٍّ، وليس أبداً ترانسندنتالي، ولا يمكن أن توجد خارج حقل التجربة الممكنة، بأيِّ شكلٍ من الأشكال، مبادئ تأليفيَّةٌ **قبْلياً**.

من هنا قد يكون من الحكمة أن نتكلَّم هكذا: للمقولات المحضة، في غياب الشروط الصورية للحساسية، دلالةٌ ترانسندنتالية لا غير، لكن ليس لها استعمالٌ ترانسندنتالي لأن استعمالاً كهذا ممتنعٌ في ذاته، كونه يفتقر إلى كلِّ شروط أيِّ استعمالٍ أياً كان (في الأحكام)، أعني شروط الإدراج الصورية لموضوعٍ كما يقال تحت هذه المفاهيم. وبما أنه يجب أن لا يكون لها (بوصفها مقولاتٍ محضةٍ لا غير) إذاً استعمالٌ تجريبي، ولا يمكن أن يكون لها كذلك استعمالٌ ترانسندنتالي، فليس لها بالتالي أيُّ استعمالٍ في ما لو عُزلت عن كلِّ حساسية، أعني، أنه لا يمكن تطبيقها على أيِّ شيءٍ يُزعم أنه يشكِّل موضوعاً؛ وبالتالي، هي فقط الصورة المحضة لاستعمال الفهم في ما يتعلَّق بالموضوعات بعامةٍ وبالتفكير، ولا يمكن بواسطتها لا غير أن نفكِّر أو نعيِّن أيَّ شيء[46]

---

(46) تتابع الطبعة A النصَّ كما يلي: "تأخذ شكل الأشياء، من حيث هي مفكَّرةٌ كموضوعاتٍ على أساس وحدة المقولات، اسم **الظاهرات** (Phaenomena). أما إذا قبلتُ أشياء هي فقط موضوعاتٌ للفهم، إلا أنه يمكن أن تُعطى، بصفتها كذلك، لعيانٍ، وإن لم =

بيد أنه تكمن هنا خدعةٌ يصعب تجنُّبها. إن المقولات لا تقوم،

= يكن للعيان الحسّي إذاً قبالة عيانٍ عقلي (Coram intuitu intellectuali) وهكذا يمكن لأشياء كهذه أن تسمَّى **نومينا** (noumena) معقولاتٍ (intelligibilia).

إذاً، قد يكون علينا أن نفكّر أن مفهوم الظاهرة الذي وُضِعَت حدوده بالاستيطيقا الترانسندنتالية، هو الذي يناول من تلقاء نفسه واقع النومينات الموضوعي مبرِّر تقسيم الموضوعات إلى فينومينا ونومينا، وهكذا أيضاً تقسيم العالم إلى عالمٍ حسِّيٍّ وعالم معقول (mundus sensibilis et intelligibilis) وعلى وجه التحديد بطريقةٍ لا تُعنى فيها هنا فقط بالصورة المنطقية لمعرفةٍ ما بالشيء الواحد نفسه - غير واضحة أو واضحة - بل تُعنى باختلاف الطريقة التي يمكن أصلاً للأشياء أن تُعطى بها لمعرفتنا، والتي على أساسها تثبت فيما بينها فروقاتٌ في الجنس. لأنه، إذا كانت الحواس تقدّم لنا شيئاً ما فقط **كما يظهر**، فعلى هذا الشيء أن يكون مع ذلك أيضاً شيئاً في ذاته، بالضرورة، وموضوع عيانٍ غير حسِّي، أي للفهم؛ أعني، بكلام آخر، أنه يجب أن تكون معرفةٌ ممكنةٌ حيث لا توجد أيُّ حساسية، وتكون لها وحدها حقيقةٌ موضوعيةٌ حتماً حيث إنه بواسطتها تكون الموضوعات متمثّلةً من قِبَلنا كما هي، في حين أنه، على عكس ذلك، لا تعرف الأشياء في الاستعمال التجريبي لفهمنا إلا **كما تظهر لنا**. إذن، قد يوجد أيضاً خارج الاستعمال التجريبي للمقولات (المقتصر على الشروط الحسّية) استعمالٌ محضٌ، ومع ذلك ذو صلاحية موضوعية. ولن يكون باستطاعتنا أن نقرَّ ما زعمناه حتى الآن من أن معارف فهمنا المحضة أينما كان، هي ليست سوى مبادئ لعرض الظاهرة غير قادرةٍ على الذهاب **قبلياً** إلى أبعد من الإمكانية الصورية للتجربة؛ لأنه هنا ينفتح أمامنا ميدانٌ مختلفٌ كلّياً، وكأنه عالمٌ مفكَّرٌ في الروح (ولربما أيضاً معايَنٌ تماماً)، قد يكون بإمكانه أن يشغل فهمنا المحض بشكلٍ ليس أقلَّ، لا بل حتى أكثر سموّاً أيضاً.

وفي حقيقة الأمر، إن جميع تمثُّلاتنا تتعلَّق بشيءٍ ما بواسطة الفهم، ثم، بما أن الظاهرة ليست سوى تمثُّلاتٍ، لذا فإن الفهم يحيلها إلى شيءٍ على أنه موضوع العيان الحسّي؛ لكن هذا الشيء، بوصفه كذلك، ليس سوى الشيء الترانسندنتالي. إلا أن هذا يعني شيئاً = X لا نعرف عنه شيئاً ولا حتى بإمكاننا بعامةٍ أن نعرف عنه شيئاً (بحكم تركيبة فهمنا الحالية)، بل إنه قد يخدم فقط كملازم (Correlatum) لوحدة العيان من أجل وحدة المختِلف في العيان الحسّي، هذه الوحدة التيّ يوحِّد بها الفهم هذا المختَلِف.

في مفهوم موضوعٍ، وهذا الشيء الترانسندنتالي لا يمكن إطلاقاً أن يُفصل عن المعطيات الحسّية، لأنه عندئذ لن يبقى شيءٌ يمكن أن يفكَّر فيه بواسطته. فهو إذن ليس موضوع معرفة بحد ذاته، وإنما هو فقط تمثُّل الظاهرة تحت مفهوم موضوعٍ بعامة، يكون قابلاً للتعيين بما تحتويه الظاهرات من مختَلِف.

في ما يتعلّق بأصلها، على الحساسية، بعكس ما هي حال صور

ولهذا السبب بالذات فإن المقولات بدورها لا تمثّل هنا أيّ شيءٍ خاصٍ قد يكون معطى للفهم وحده، بل إنها تخدم فقط لتعيين الموضوع الترانسندنتالي (مفهوم شيءٍ ما بعامةٍ) بواسطة ما هو معطى في الحساسية، لكي تتمّ هكذا تجريبياً معرفة الظاهرة تحت مفاهيم الموضوعات.

أمّا فيما يخصّ السبب الذي جعل البعض لا يزال غير مكتفٍ بما هو في أساس (Substratum) الحساسية، فإنه أضاف إلى الظاهرات أيضاً النومينا التي لا يمكن أن يفكّرها إلا الفهم المحض، فكان السبب في ما يلي: الحساسية وميدانها، أي ميدان المظاهر، هي نفسها محصورةٌ بالفهم كونها لا تتّسع لتشمل الأشياء في ذاتها بل فقط الطريقة التي تظهر بها الأشياء بالنسبة إلى طبيعتنا الذاتية، هذه هي النتيجة المستخلصة من الاستيطيقا الترانسندنتالية بأكملها؛ من جهةٍ أخرى، تتبع مفهومَ ظاهرة بعامةٍ بشكلٍ طبيعي ضرورة أن يقابله شيءٌ ما ليس بظاهرة، لأن الظاهرة في ذاته، أي خارج طريقة تمثُّلنا له، ليس شيئاً، وبالتالي إذا لم نرد البقاء في دائرة مفرغة، يجب على كلمة ظاهرة أن تسبق وتدلّ على علاقةٍ بشيءٍ ما، يكون تمثّله المباشر حسّياً بكل تأكيد، ولكن عليه أن يكون شيئاً في ذاته حتى بغضّ النظر عن هذه الطبيعة لحساسيتنا (حيث توجد مؤسَّسةً فيها صورة عياننا)، أعني أنه يجب أن يكون موضوعاً مستقلاً عن الحساسية.

من هنا إذاً ينبثق مفهوم نومنون، لكنه ليس أبداً مفهوماً إيجابياً، وهو بعيدٌ عن أن يكوّن معرفةً معيّنةً بشيءٍ ما، إذ أنه لا يعني إلا فكرة شيءٍ بعامةٍ، أجرِّد فيها بالكامل العيان الحسّيّ من كلّ صورة. ولكن، إذا كان على النومنون أن يعني موضوعاً حقيقياً، عندئذ يجب أن يكون مميَّزاً عن جميع الظاهرات، وحينئذٍ لا يكفي أن **أحرّر** أفكاري من كلّ شروط العيان الحسّيّ، بل يجب أن يكون لي، بالإضافة إلى ذلك، سببٌ **للقبول** بنوع آخر من العيان، مختلفٍ عن الحسّيّ، يمكن بموجبه لمثل هذا الموضوع أن يعطى لي؛ لأنه، إن لم يكن كذلك، فسيكون تفكيري مع ذلك فارغاً، وإن لم يكن ثمة تناقض. نعم، لم يكن باستطاعتنا أن نبرهن أعلاه على أن العيان الحسّيّ هو الوحيد الممكن بعامةٍ، لكننا استطعنا بالفعل أن نبرهن على أنه الوحيد الممكن **بالنسبة إلينا**، إلا أننا لم نستطع أن نبرهن أيضاً على أن نوعاً آخر من العيان ممكنٌ هو أيضاً؛ ومع أنه يمكن لتفكيرنا أن يجرِّد كلَّ قابليّة الإحساس، ولكن يبقى مع ذلك السؤال: هل هو، في هذه الحالة، مجرَّد صورة مفهومٍ، وهل يبقى بعد، انطلاقاً من هذا الفصل، شيءٌ ما أينما كان.

إن الشيء الذي أسند إليه الظاهرة بعامةٍ هو الموضوع الترانسندنتالي، أعني الفكرة غير المعيّنة إطلاقاً عن شيءٍ ما بعامةٍ. هذا الموضوع لا يمكن أن يسمّى نومنون، لأنني لا أعرف عنه إلا أنه مفهوم موضوع عيانٍ حسّي على وجه العموم، إنه إذاً واحدٌ بعينه لكلّ الظاهرة. إنني لا أستطيع أن أفكّر به بأية مقولة، لأن هذه لا تصلح إلا حينما يتعلّق الأمر بالعيان=

الحساسية: المكان والزمان؛ وبناء على ذلك، يبدو أنها تسمح بتطبيقٍ يذهب إلى أبعد من كلّ موضوعات الحواس. لكنها من جهةٍ أخرى، بما هي عليه، ليست سوى **صور التفكير** التي تحتوي فقط القدرة المنطقية على جمع المختَلِف المعطى في العيان **قبْلياً** في وعيٍ واحد. ولمّا كانت الأمور على هذا النحو، فإنه إذا نُزع من صورٍ كهذه العيان الوحيد الممكن بالنسبة إلينا، فلن يكون باستطاعتها أن تدلَّ على أقلّ حتى من تلك الصور الحسّية المحضة، التي يعطى لنا بواسطتها أقلّه شيءٌ ما، في حين تكون طريقةٌ خاصّةٌ بفهمنا لتوحيد المختَلِف فاقدة المعنى كلّيّاً إذا لم يُضف إليها ذلك العيان الذي فيه فقط يمكن أن يُعطى مختَلِفٌ مثل هذا. إلا أننا، حينما نسمّي بعض الموضوعات، بصفتها مظاهر، كائناتٍ للحواس **ظاهرات** (phaenomena)، مفرّقين بين الطريقة التي نعاينها بها وبين طبيعتها في ذاتها، عندئذ يُضحي متضمَّناً في مفهومنا، نوعاً ما، تقابلٌ لمثل هذه الموضوعات من قِبَل شيءٍ ما نطلق عليه اسم كائنات الفهم **نومينا** (noumena)، فنقصد إما الأشياء نفسها على اعتبار أن هذه هي طبيعتها في ذاتها - مع أننا لا نعاينها - وإما أشياء أخرى ممكنة، هي ليست إطلاقاً أشياء لحواسنا، بل موضوعاتٌ تُفكَّر فقط بواسطة الفهم. والسؤال هنا الآن هو: هل يمكن لمفاهيم الفهم المحضة التي تخصُّنا أن تكون لها دلالةٌ إزاء هذه الأشياء، وهل تكوّن نوعاً خاصاً من معرفتنا لها؟

= الحسّي بحيث أُدرجه [الموضوع] تحت مفهومٍ عن الموضوع بوجهٍ عام. ولا شك في أن استعمالاً محضاً للمقولة ممكنٌ، أي ليس فيه تناقض، لكنه خلوٌ من كلِّ صحّةٍ موضوعية، لأن المقولة لا تستند في هذه الحال إلى أيّ عيانٍ يكون عليه بذلك أن يمنح الوحدة للشيء؛ لأن المقولة هي في كافة الأحوال مجرَّد وظيفة للتفكير، لا أُعطى بواسطتها أيَّ موضوع، بل فقط أحصل بواسطتها على ما يمكن أن يكون معطىً في العيان" [إلى هنا نص طبعة A].

يظهر هنا على الفور لبْسٌ قد يتسبَّب بسوء فهم كبير. فحين يسمِّي الفهم موضوعاً، وفق علاقةٍ ما، مجرَّد ظاهرةٍ، فهو يكوِّن لنفسه في وقتٍ واحدٍ أيضاً، خارج هذه العلاقة، تمثُّلاً عن **موضوعٍ في ذاته**، وبالتالي يتخيَّل أن بإمكانه أيضاً أن يكوِّن لنفسه **مفاهيم** عن موضوعاتٍ من هذا القبيل، ثم، بما أن الفهم لا يقدِّم سوى المقولات، فهو يتخيَّل أنه لا بدَّ من أن يكون بالإمكان أن يُفكِّر الموضوع بواسطة مفاهيم الفهم هذه على الأقلِّ بمعناه الثاني؛ لكنه يُدفع بهذا إلى الاعتقاد بأن المفهوم **غير المعيَّن** بتاتاً عن كائنِ فهم - كشيءٍ يقع أصلاً خارج حساسيتنا - إنما هو مفهومٌ **معيَّنٌ** لكائنٍ قد يكون باستطاعتنا أن نعرفه بواسطة الفهم بطرقٍ عدَّة.

إذا قصدنا بكلمة نومنون شيئاً **من حيث هو ليس شيئاً لعياننا الحسِّي**، فإن هذا تجريدٌ لطريقة عياننا له، إنه نومنون بالمعنى **السلبيِّ** للكلمة. أما إذا قصدنا به **شيئاً لعيانٍ غير حسِّي**، فإننا نفترض في هذه الحالة نوعاً خاصاً من العيان، أعني العيان الذهني، الذي مع ذلك ليس لنا ولا نستطيع أيضاً أن نفهم حتى إمكانيته، وهذا يكون عندئذٍ النومنون بالمعنى **الإيجابي**.

إن مبادئ علم الحساسية هي إذاً في نفس الوقت مبادئ علم النومنات بالمعنى السلبي، أي علم أشياء يجب على الفهم أن يفكِّرها من دون علاقةٍ بطريقة عياننا، وبالتالي عليه أن يفكِّرها ليس كمجرَّد مظاهر وحسب، بل كأشياء في ذاتها، ولكن مدركاً في نفس الوقت، إزاء هذا الفصل [أي بين الأشياء في ذاتها وكما تظهر لنا]، وأنه ينتج من الطريقة التي ينظر فيها إلى الأشياء، أنه لا يستطيع أن يستعمل المقولات الخاصة به؛ ففي واقع الأمر، بما أنه ليس لها أيُّ معنى سوى بالنسبة إلى وحدة العيانات في المكان والزمان، فإنها [أي المقولات] قادرةٌ على تعيين وحدةٍ كهذه **قبْلياً** فقط بواسطة مفاهيم

عامةٍ للفهم وعلى أساس مجرّد مثالية الزمان والمكان. وحيث لا يمكن أن نلقى وحدة الزمان هذه، إذاً في النومنون، يتوقَّف كلّياً كلُّ الاستعمال، بل حتى كلُّ دلالةٍ للمقولات. لأنه حتى إمكانية الأشياء التي يجب أن تتناسب مع المقولات، لا يمكن فهمها؛ ولهذا السبب لا يجوز لي أن أعتمد على ما فعلته في بداية مطلع الملاحظة العامة على الفصل السابق. ولكن في الواقع ليست إمكانية شيءٍ لتبرهن أبداً بواسطة عدم تناقض المفهوم العائد إليها، بل هي تبرهن اعتماداً على أساس الإثبات فقط الذي يتلقّاه هذا المفهوم من قِبَل عيانٍ متناسبٍ معه. فلو كنا نريد إذاً أن نطبّق المقولات على موضوعاتٍ لا ينظر إليها على أنها مظاهر، سيكون علينا عندئذٍ أن نعتبر كأساسٍ عياناً آخر غير العيان الحسّي، وفي هذه الحالة يكون الموضوع نومناً بـ **المعنى الإيجابي**. الآن، بما أن منه، هو العيان الذهني، ما يقع ببساطةٍ خارج قدرتنا على المعرفة، فاستعمال المقولات لا يمكن أيضاً إطلاقاً أن يمتدَّ إلى أبعد من حدود موضوعات التجربة؛ وقد يكون لكائنات الحواسِّ ما يتناسب معها من كائنات الفهم نفسه، التي ليست لقدرتنا على العيان الحسّي أية علاقةٍ بها البتَّة، لكن مفاهيم الفهم التي تخصُّنا، بصفتها مجرّد صورٍ للأفكار مخصَّصةٌ لعياننا الحسّي، وهي لا تمتدُّ إلى أبعد منها لا في كثيرٍ أو قليل؛ فما نسمّيه نومنون إذاً يجب أن لا يُفهم بما هو كذلك إلا بمعنى **سلبي**(*)

إذا أخرجتُ كلَّ تفكيرٍ (بواسطة المقولات) من معرفةٍ تجريبيةٍ، لن تبقى عندئذٍ أيّة معرفةٍ إطلاقاً بموضوعٍ ما؛ لأنه بمجرَّد العيان لا يفكَّر أيُّ شيءٍ أبداً، وأن يكون تأثير الحساسية هذا فيَّ، فهذا لا

(*) هنا ينتهي نصُّ الفقرات الأربعة في طبعة B التي كان بديلاً منها في طبعة A النصُّ الذي جاء في حاشية الصفحات السابقة هنا.

ينشئ أبداً أيّة علاقةٍ بين تمثُّلٍ كهذا وأيِّ شيءٍ كان. ولكن في المقابل، إذا أسقطتُ كلَّ عيانٍ، ستبقى مع ذلك بعد صورة التفكير، أعني الطريقة التي يتمُّ بها تعيين موضوعٍ لمختَلِف عيانٍ ممكن. ومن هنا، فالمقولات تتَّسع إذاً إلى أبعد من العيان الحسِّيِّ لأنها تفكِّر أشياء بعامةٍ من دون أن تنظر علاوةً على ذلك إلى الطريقة الخاصة (للحساسية) التي قد تكون معطاةً بها. إلا أنها بذلك لا تعيِّن مجالاً أكبر من الموضوعات، لأنه، من واقع أن موضوعاتٍ كهذه لا يمكن أن تعطى لنا من دون افتراض إمكانية عيانٍ من نوعٍ مختلفٍ عن العيان الحسِّيِّ، لسنا مخوَّلين أبداً بأن نفعل ذلك.

أطلقُ على مفهومٍ صفة الإشكاليِّ، المفهوم الذي لا يتضمَّن أيَّ تناقض، والذي يرتبط أيضاً بمعارف أخرى كتحديدٍ لمفاهيم معطاةٍ، ولكن لا يمكن أن تُعرف حقيقته الموضوعية بأيِّ شكلٍ من الأشكال. إن مفهوم **نومنون**، أي شيء ما، الذي يجب ألا يفكَّر إطلاقاً كموضوعٍ للحواس، بل بصفته شيئاً في ذاته نفسها (فقط بواسطة فهم محض)، هو ليس متناقضاً على الإطلاق؛ لأنه لا يمكننا أن نزعم بحقٍّ، في ما يخصُّ الحساسية، أنها هي الطريقة الوحيدة الممكنة للعيان، فضلاً عن ذلك، إن هذا المفهوم ضروريٌّ لكي لا نوسِّع العيان الحسِّيَّ إلى الأشياء في ذاتها نفسها، وكذلك لكي نحدِّد الصحة الموضوعية للمعرفة الحسِّية (لأن الباقي الذي لا تطاله هذه الأخيرة يسمَّى لهذا السبب نومنات، لكي يشار بذلك إلى أن تلك المعارف لا تستطيع أن توسِّع مجالها على كلِّ ما يفكِّره الفهم)، ولكن مع ذلك، يبقى في نهاية الأمر أن إمكانية نومناتٍ كهذه لا يمكن أبداً أن تُفهم، وأن النطاق خارج مجال المظاهر هو (بالنسبة إلينا) فارغ، أعني أنه ليس لدينا فهمٌ يتوسَّع **إشكالياً** إلى أبعد من تلك [المظاهر]، ولكن ليس لدينا عيانٌ، لا بل حتى ولا أيضاً مفهومٌ عن عيانٍ ممكنٍ، يمكن أن تُعطى لنا بواسطته موضوعاتٌ خارج حقل الحساسية ويكون بالإمكان أن

يُستعمل الفهم **خبريًا** بالعودة إليها. فمهفوم نومنون إذاً هو مجرَّد **حدّيٌّ** لكي يحدَّ من ادعاءات الحساسية، وليس له بالتالي إلا استعمالٌ سلبيٌّ. إلا أنه لم يُختلَق تعسّفياً، بل هو على ترابطٍ بشرط الحساسية، من دون أن يكون بإمكانه مع ذلك أن يضع شيئاً إيجابياً خارج نطاقها.

إن تقسيم الموضوعات إلى فينونومنا ونومنا، وتقسيم العالم إلى عالم الحواس وعالم الفهم، لا يمكن إذاً أن يُقبل به إطلاقاً **بمعنى إيجابيٍّ**(47) مع أن المفاهيم تقبل بلا شك التقسيم إلى حسية وذهنية؛ لأنه لا يمكننا أن نعيِّن أيّ موضوعٍ للأخيرة ولا يمكن بالتالي الإدعاء بأنها صحيحةٌ موضوعياً. فإذا ابتعدنا عن الحواس، كيف لنا فهم أن مقولاتنا (التي ستكون عندئذٍ المفاهيم الوحيدة الباقية للنومنا) يمكنها أيضاً أينما كان أن تعني شيئاً ما، بما أنه يلزمها إلى جانب علاقتها بأيِّ موضوعٍ كان، شيءٌ ما أكثر من مجرَّد وحدة التفكير، أعني، علاوةً على ذلك، أنه يجب أن يكون عيانٌ ممكنٌ معطىً يمكن أن تطبَّق عليه تلك المقولات؟ إن مفهوم نومنون، في حال أُخذ إشكالياً فقط، لا يبقى، بالرغم من ذلك، ليس فقط مقبولاً، بل حتى لا يمكن تجنُّبه كمفهومٍ واضعٍ حداً للحساسية. إلا أنه حينئذٍ ليس **موضوعاً ذهنياً** لفهمنا، بل فهمٌ كان ليخصّه، وهو نفسه مشكلةٌ، أي: كيف له أن يعرف موضوعه، ليس استدلالياً بواسطة المقولات، بل حدسياً في عيانٍ غير حسّي، [مشكلة] من حيث أننا لا نستطيع إطلاقاً أن نكوِّن لأنفسنا يمكنها أن تصنع إمكانيَّته. بهذا الشكل يحصل فهمنا الآن على توسيعٍ سلبيٍّ، أي أعني أنه لا تُحدُّ له حدود بواسطة الحساسية، بل هو الذي يضع لها حداً، بأن يسمِّي نومنا أشياء في ذاتها نفسها (لا على اعتبار أنها مظاهر). لكنه يضع أيضاً في الحال حدوداً لنفسه تجعله

(47) إضافة في طبعة B.

لا يستطيع معرفتها بواسطة أيٍّ من مقولاته، وبالتالي لا يمكنه أن يفكِّرها إلا تحت اسم شيءٍ ما مجهول.

إلا أنني أجد في كتابات المحدثين استعمالاً مختلفاً تماماً لتعبيرَي عالم حسِّيٍّ (mundi sensibilis) ومعقول[48] وهو ينحرف كلياً عن معناهما عند القدماء، وبالتأكيد ليس فيه صعوبة، ولكن في الوقت نفسه أيضاً لا توجد فيه إلا مخاتلةٌ في الكلام. ونتيجةً لذلك حسُن لدى البعض أن يسمِّي مجموع الظاهرات، من حيث تُعاين، عالم الحواس؛ أما من حيث يُفكَّر ترابطها بموجب مبادئ الفهم العامة فتسمَّى عالم الفهم. إن علم الفلك النظري ينصرف إلى النوع الأول، من حيث يوفِّر لنا مجرّد رصدٍ للسماء المرصعة بالنجوم، بينما ينصرف علم الفلك التأملي إلى النوع الثاني، من حيث يمثِّل عالمٌ معقولٌ (كما هو منظَّر له مثلاً في منظومة الكون الكوبرنيكية، أو بموجب قوانين الجاذبية النيوتونية أيضاً). وفي واقع الأمر، إن تحريف كلامٍ كهذا ليس سوى حيلةٍ سفسطائية للتهرُّب من سؤالٍ صعب، بأن يحوَّر معناه لكي يتناسب معها. في هذه الحالة يمكن استعمال الفهم والعقل في ما يتعلَّق بالمظاهر؛ ولكن يُطرح السؤال حول ما إذا كان لا يزال لهاذين بعض الاستعمال إذا لم يكن الموضوع مظهراً (إذا كان نومنون)، وهو يؤخذ بهذا المعنى إذا كان يُفكَّر في ذاته كمجرد معقولٍ، أعني معطىً للفهم وحده وليس للحواس على الإطلاق، إذاً السؤال هو: هل لا يزال يوجد خارج

(48) يجب ألا نستعمل بدلاً من هذا التعبير ذهنياً تعبير عالم **ذهني** (intellektuellen)، كما جرت العادة على ذلك في الخطاب الألماني عامةً؛ لأن **المعارف** وحدها هي ذهنيةٌ أو حسِّية. أما ما يمكن أن يكون **موضوعاً** لنوع من العيان أو لنوع آخر، إذاً الأشياء، فيجب أن يسمَّى معقولاً أو حسِّياً (بصرف النظر عن قساوة الصوت على السمع)[1]

(1) هذه الحاشية هي إضافة في طبعة B.

ذلك الاستعمال التجريبي للفهم (حتى في التصوُّر النيوتوني لبنيان الكون) استعمالٌ ترانسندنتالي ممكن يطبَّق على النومنون بصفته يشكِّل موضوعاً؟ هذا سؤالٌ سبق وأجبنا عنه بالنفي.

فعندما نقول إذاً: إن الحواسَّ تقدِّم لنا الموضوعات **كما تظهر**، أما الفهم [فيقدمها لنا] **كما هي**، فإن القول الأخير ليس ليؤخذ بمعنى ترانسندنتالي، بل بمعنى تجريبيٍّ فقط، أي أنه يجب أن تقدَّم الموضوعات كما هي، من حيث هي موضوعات للتجربة في الترابط العام للمظاهر وليس بحسب ما يمكن أن تكون عليه خارج العلاقة بتجربةٍ ممكنة، وبالتالي بعلاقتها بالحواس بعامةٍ، إذاً كموضوعاتٍ للفهم المحض. لأن ذلك سيبقى مجهولاً لدينا إلى درجة أنه يبقى أيضاً مجهولاً بالنسبة إلينا إذا ما كانت معرفةٌ ترانسندنتايلةٌ مثل هذه (غير عادية) ممكنةً يوماً، على الأقل كمعرفةٍ خاضعةٍ لمقولاتنا المألوفة. **الفهم والحساسية**، عندنا، لا يستطيعان أن يعيِّنا موضوعاتٍ **ما لم يرتبط أحدهما بالآخر**. فإذا قمنا بالفصل بينهما، تكون لدينا عياناتٌ دون مفاهيم، أو مفاهيم دون عيانات، ولكن في كلتا الحالتين تمثُّلاتٌ لا نستطيع أن نسندها إلى أيِّ موضوعٍ معيَّن.

وإذا كان لا يزال عند أحدهم شكٌّ، بعد كلِّ هذه الإيضاحات، حول [ضرورة] الإقلاع عن الاستعمال الترانسندنتالي فقط للمقولات، فليحاول أن يستعملها في قضيةٍ تأليفيةٍ ما. وفي واقع الأمر، قضيةٌ تحليليةٌ لا تمضي بالفهم قدماً؛ ولما كان الفهم يعنى بما يفكَّر في المفهوم فقط، فإنه يُبقي دون حسم مسألة معرفة ما إذا كان لهذا المفهوم، في ذاته، علاقةٌ بموضوعاتٍ أم أنه يعني فقط وحدة التفكير بعامةٍ (التي تصرف النظر كلياً عن الطريقة التي يمكن للموضوع أن يكون معطى بها)، ويكفيها أن تعلم ماذا يوجد في مفهومها؛ بصرف النظر عن الذي يمكن أن يُسند المفهوم إليه. دعْ إذاً [المشكّك]

يجرِّب هذا الأمر مع أي مبدأٍ تأليفي ومزعومٍ أنه ترانسندنتالي، مثل: كلُّ ما هو كائنٌ يوجد كجوهر، أو على سبيل تعيينٍ ملازمٍ له: كلُّ ما يمكن حدوثه إنما يوجد كنتيجةٍ لشيء آخر، أي لسببه... إلخ. الآن أسأل: من أين له أن يستمدَّ هذه القضايا التأليفية مع افتراض أن المفاهيم يجب ألا تصحَّ بالنسبة إلى تجربة ممكنة، بل بخصوص أشياء في ذاتها (نومينا)؟ أين هنا الثالث الذي يلزم دائماً لقضيةٍ تأليفية، لكي يربط في ما بينها في نفس القضية مفاهيم ليس بينها أيُّ قرابةٍ منطقيةٍ (تحليلية) إطلاقاً؟ لن يستطيع [المشكك] أبداً أن يبرهن على قضيته، بل، وهذا أكثر من ذلك بكثير، إنه لن يستطيع أن يبرهن حتى ولا على إمكانيتها من دون أن يراعي الاستعمال التجريبي للفهم، وبهذا أن يُقلع كلياً عن الحكم المحض والخالي من الحواسّ. ينتج من ذلك أن مفهوم الموضوعات المحضة، المعقولة فقط، هو خالٍ جذرياً من كلِّ مبادئ تطبيقها، لأنه ليس باستطاعتنا أن نتصوَّر أيَّة طريقةٍ يمكن لتلك المبادئ أن تكون معطاةً وفقاً لها؛ والفكرة الإشكالية التي تُبقي لنفسها مع ذلك مكاناً متاحاً، إنما تخدم فقط، مثلها مثل مكانٍ فارغ، من أجل وضع حدودٍ للمبادئ التجريبية، من دون أن تحتوي في ذاتها، أو أن تُظهر مع ذلك شيئاً آخر للمعرفة، يكون خارج نطاق هذه المبادئ.

ملحق
حول التباس مفاهيم التفكير بسبب خلط الاستعمال التجريبي للفهم مع [الفكر] الترانسندنتالي

ليس للنظر العقلي (reflexio) أيُّ شغلٍ بالموضوعات نفسها، من أجل الحصول منها رأساً على مفاهيم، بل هو حالة الروح التي

نتأهَّب فيها أولاً للعثور على الشروط الذاتية التي نستطيع بموجبها أن نحصل على مفاهيم. هو وعي علاقة تمثُّلاتٍ معطاةٍ بينابيع معرفتنا المختلفة الذي به وحده يمكن أن تعيَّن علاقتها ببعضها البعض تعييناً صحيحاً. وأول سؤالٍ [يطرح] قبل كلّ معالجةٍ لاحقة لتمثُّلنا هو هذا: في أيّة مَلَكة معرفةٍ تلازم تمثُّلاتنا بعضها البعض؟ هل يتمُّ ربطها أو مقارنتها بواسطة الفهم أم الحواسّ؟ ثمة بعض الأحكام يسلَّم بها تحت تأثير العادة أو أنها ترتبط بفعل الميل؛ ولكن، بما أن أحكاماً كهذه لا يسبقها أو على الأقلّ لا يتبعها أيُّ نظرٍ عقليٍّ انتقادياً، لذا يصحُّ بحقّ حكم من هذا النوع أنه قد حصل على أصله في الفهم. وليست جميع الأحكام بحاجةٍ إلى **فحصٍ**، أي إلى اهتمامٍ موجَّهٍ إلى أسس الحقيقة؛ لأنه عندما تكون يقينيةً مباشرةً، مثلاً: بين نقطتين لا يمكن أن يوجد سوى خطٍّ واحدٍ مستقيم، فإنه لا يمكن أن يُدلَّ بصددها على سمةٍ للحقيقة أكثر مباشرةً مما تعبِّر عنه هي نفسها. لكن كلَّ الأحكام، بل حتى كلَّ المقارنات هي بحاجةٍ إلى **نظرٍ عقليٍّ**، أي إلى تمييزٍ لقدرة المعرفة التي تنتمي إليها المفاهيم المعطاة. إن الفعل الذي أقرِّب بواسطته مقارنةً بين التمثُّلات بعامةٍ وقدرة المعرفة التي تقام هي فيها والتي أميِّز بها ما إذا كانت [التمثُّلات المعنية] تقارن في ما بينها بصفتها منتميةً[49] إلى الفهم المحض أو إلى العيان الحسّي، [هذا الفعل] أسمِّيه **الفكر الترانسندنتالي**، أما العلاقة التي يمكن للمفاهيم أن تنتمي بموجبها إلى بعضها البعض في حالةٍ روحيةٍ واحدة، فهي مفهوم **الهويَّة والاختلاف**، **والاتفاق والتعارض**، **والداخل والخارج**، أخيراً **القابل للتعيين والتعيين** (المادة والصورة)، ويقوم التعيين الصحيح لهذه العلاقة على السؤال: إلى أيَّة قدرة معرفة تنتمي **ذاتياً**، هل إلى الحساسية أم إلى الفهم. لأن الفرق بين هاتين

---

(49) في الطبعة A: "هل هي بصفتها تنتمي إلى الفهم المحض أو إلى العيان الحسّي

الأخيرتين هو الذي يُقيم فرقاً كبيراً في الطريقة التي يجب علينا أن نفكّر فيها العلاقات الأولى.

قبل أن يُفسح المجال لأي حكم موضوعيٍّ لنقارن المفاهيم بغية الوصول إلى **الهويّة** (هويّة تمثُّلات كثيرة تحت مفهوم واحد) بقصد الأحكام **الكلّية**؛ أو إلى **الاختلاف**، من أجل إنتاج أحكام **جزيئة**؛ إلى **الاتفاق** الذي يمكن أن تنبعث عنه الأحكام **الموجِبَة**، أو إلى **التعارض** الذي يمكن أن تأتي عنه الأحكام **السالبة**، وهلمّ جرّاً. يبدو إذاً أنه، لهذا السبب يجب علينا أن نسمّي المفاهيم المذكورة مفاهيم مقارنة (conceptus comparationis). ولكن، لمّا كان الأمر لا يتعلّق بالصورة المنطقية للمفاهيم، بل بمادتها، وهذا يعني ما إذا الأشياء نفسها متماهيةٌ أم مختلفة، على اتفاقٍ أم على تعارض... إلخ. إنها يمكن أن تكون لها علاقةٌ مزدوجةٌ مع قدرة المعرفة عندنا، أعني علاقةً بالحساسية أو بالفهم؛ ولمّا كانت علاقة الواحدة بالأخرى تتوقّف على هذه العلاقة، فإن التفكير الترانسندنتالي، أي علاقة التمثُّلات المعطاة بواحدةٍ من قدرتّي المعرفة أو بالأخرى، هو وحده الذي يعيّن هذه العلاقة الأخيرة. وهكذا لن يكون باستطاعتنا أن نكتشف ما إذا كانت الأشياء متماهيةً أو مختلفةً، على اتفاقٍ أو تعارضٍ... إلخ. انطلاقاً من مجرّد مفاهيم الأشياء بواسطة المقارنة (comparatio)، بل فقط بتمييز نوعية المعرفة التي تنتمي إليها، وبكلام آخر، بواسطة فكرٍ ترانسندنتالي (reflexio). لذلك بإمكاننا أن نقول بحقٍّ إن **التفكير المنطقيّ** هو مجرّد مقارنةٍ، لأننا لا نأخذ فيه بالاعتبار قدرة المعرفة التي تنتمي إليها التمثُّلات المعطاة، لذا يجب أن تُعامل هذه على أنها متجانسةٌ من حيث هي في الروح البشرية وبالنظر إلى مقرّها؛ إلا أن **الفكر الترانسندنتالي** (الذي يطبّق على الموضوعات نفسها) يحتوي مبدأ إمكانية مقارنةٍ موضوعيةٍ للتمثُّلات

ببعضها البعض، وهو، لهذا السبب، يختلف كلُّ الاختلاف عن السابق لأن قدرة المعرفة التي تنتمي إليها [التمثُّلات] ليست حتى هي نفسها. هذا الفكر الترانسندنتالي هو واجبٌ لا يستطيع أن يتنصَّل منه أحدٌ حينما يُهمُّ **قبْلياً** بالحكم على الأشياء. إننا سنأخذ على عاتقنا الآن هذا [الفكر الترانسندنتالي] وسنكسب ليس القليل من الضوء في سبيل تعيين عمل الفهم الحقيقي.

1- **الهوية والاختلاف.** إذا قُدِّم لنا موضوعٌ عدَّة مراتٍ، ولكن كلَّ مرةٍ بنفس التعيينات الداخلية (الكيف) (qualitas) و(الكمّ) (quantitas)، فإنه هو نفسه، إذا اعتُبر صالحاً كموضوع للفهم المحض، يُستنتج دائماً أنه الشيء نفسه، وبالتالي ليس كأشياء كثيرة، بل كشيءٍ واحدٍ فقط (هويَّة عددية) (numerica identitas)؛ أما إذا كان ظاهرةً، فإن المقارنة لا تتمُّ بين المفاهيم، بل، حتى لو قام بينها أيضاً تماه كامل، فإن اختلاف أماكن هذه الظاهرة هو في الوقت نفسه سببٌ كافٍ بحدِّ ذاته لـ **الاختلاف العدديّ** للموضوع نفسه (موضوع الحواسّ). مثلاً: في حالة نقطتين من الماء، نحن نستطيع أن نصرف النظر كلِّياً عن كافة الاختلافات الداخلية بينهما (اختلافات الكمية والكيفية)، ويكفي أن تُعاينا في نفس الوقت في أماكن مختلفة لكي تعتبرا مختلفتين عددياً. لقد سلَّم **لايبنتز** بأن الظاهرات هي بمثابة أشياء في ذاتها، ولذا اعتبرها **معقولاتٍ** (Intelligibilia)، أي موضوعاتٍ للفهم المحض (مع أنه ما لبث أن أطلق عليها هي نفسها اسم الظاهرات بسبب إبهام طبيعة تمثُّلاتها)، وهنا أصبح بالطبع ممكناً ألا يُعارض مبدأه في **اللاَّمتمايزات** (مبدأ هوية اللامتمايزات) (principium identitatis indiscernibilium)؛ ولكن، بما أنها موضوعات الحساسية، وبما أنه ليس للفهم بصددها استعمالٌ محض، بل تجريبيٌّ فقط، فإن توفير الكثرة والاختلاف العددي إنما

يتمُّ بواسطة المكان نفسه كشرط للظاهرات الخارجية؛ ذاك أن جزءاً من المكان، حتى ولو كان بالفعل مشابهاً أو مساوياً كلياً لجزء آخر، لكنه مع ذلك خارجه، ولهذا السبب بالذات هو جزء مختلفٌ عن الجزء الأول الذي يضاف إليه ليشكلاّ مكاناً أكبر؛ من هنا يجب أن يصحَّ هذا على كلِّ ما هو في الوقت نفسه في مواضع مختلفة من المكان، أياً كان الواحد شبيهاً بالآخر أو مساوياً له.

2- **الاتِّفاق وعدم الاتِّفاق.** حينما لا يتمثَّل الواقع لدينا إلا عبر الإدراك الحسِّيّ المحض (**الواقع النومنوني**)، عندئذٍ لا يمكن أن يُفكَّر بأيِّ عدم اتِّفاقٍ بين الوقائع، أي بأيِّ علاقةٍ، أي علاقةٌ مثل المجتمعية في فاعلٍ بحيث تنفي كلُّ واحدةٍ الأخرى علاقاتها، بمعنى 0 = 3 - 3. على العكس، يستطيع الظاهريُّ الحقيقيُّ (**الواقع الظاهرة**) من دون أيِّ شكٍّ أن يحتوي بين عناصره علاقة عدم اتِّفاقٍ ومضافةً في الفاعل نفسه، يستطيع أن ينفي بالكامل أو جزئيّاً في واحدٍ من عناصره نتيجة الآخر، كما هي الحال بين قوَّتين محرِّكتين تعملان على خطٍّ واحدٍ مستقيم وهما يشدَّان أو يدفعان نقطةً باتجاهاتٍ متعاكسةٍ، أو أيضاً كما هي حال متعةٍ تأتي لتوازن ألماً.

3- **الداخل والخارج.** ليس في موضوعٍ للفهم المحض من داخليٍّ إلا ما لا يُقيم أيَّ علاقةٍ (في ما يتعلَّق بالوجود) مع أيِّ شيءٍ مختلفٍ عنه. بالمقابل، لا توجد التَّعيينات الداخليَّة **لجوهر ظاهراتيٍّ** في المكان إلا بشكل علاقاتٍ وهذا الجوهر هو نفسه ليس سوى مجموع علاقاتٍ محضةٍ بكلِّيَّتها تعمل فيه، إما لكي تجذب قوى أخرى (جذبٌ)، أو لكي تمنع هذه القوى من أن تدخل فيه (رفضٌ ومناعةٌ بوجه الدخول)؛ إننا لا نعرف ميِّزاتٍ أخرى أساسيَّة لمفهوم الجوهر الذي يظهر ظاهراتيّاً في المكان والذي نسمِّيه مادَّة. بالعكس، يجب على كلِّ موضوعٍ للتفكير المحض أن يمتلك تعيينات وقوىً

داخليَّةً تكون على علاقةٍ بالواقعِ الداخليّ. فقط، بقدر ما بإمكاني أن أفكِّر، هل ليس بإمكاني أن أفكِّر كعوارض داخليَّةٍ سوى تلك التي يوفرها حسِّي الداخليّ، أي ما هو نفسه فكرةٌ، أو حتى ما هو مماثل لهذه الفكرة؟ لهذا السبب كان **لايبنتز**، بما أنه كان يتمثَّل كلَّ الجواهر كنومينات، حتى حينما كان الأمر يتعلَّق بعناصر من المادَّة وكان يجعل منها، بعد أن كان سُحب منها بالفكر كلُّ ما يمكن أن يعني علاقةً "خارجية"، بالتالي أيضاً **التأليف**، ذواتاً بسيطةً موهوبةً بقدرات التخيُّل، بكلمةٍ واحدة [جعل منها]**مونادات**.

4- المادَّة والصورة. هما مفهومان موجودان في أساس كلِّ تفكيرنا، وهما لا ينفصلان الواحد عن الآخر إلى درجة أنهما مرتبطان بكلِّ استعمالٍ للفهم. يعني المفهوم الأوَّل ما هو قابلٌ للتَّعيين بشكلٍ عامٍّ، ويعني المفهوم الثاني تعيين المفهوم الأوَّل (الأوَّل والثاني) بالمعنى المتعالي، بقدر ما يتمُّ التجريد من كلِّ فرقٍ داخل كلِّ ما هو معطىً وبالشكل الذي يُعيَّن فيه. هذا، وكان المناطقة يسمُّون مع ذلك العامَّ مادَّةً والفرق النوعيَّ صورة. نستطيع أن نسمِّي المفاهيم المعطاة المادَّة المنطقيَّة (الخاضعة للحكم)، والعلاقة بين هذين المفهومين (بواسطة الجامعة بينهما) صورة هذا الحكم. تُقابل كلُّ العناصر المكوِّنة (**الجوهريَّات**) في كلِّ كائنٍ، تقابل المادَّة؛ أما الطريقة التي ترتبط بها هذه العناصر بشيءٍ، فنسمِّيها **الصورة** الجوهريَّة. في ما عدا ذلك، بمقابل الأشياء على وجه العموم، كان يعتبر الواقع غير المحدود على أنه مادَّة كلِّ إمكانيةٍ، في حين أن تحديد هذا الواقع (النَّفي) كان يُعتبر على أنه الصورة التي بها يتميَّز شيءٌ عن شيءٍ آخر بحسب مفاهيم متعالية. يحدث في الواقع أن الفهم يقتضي أولاً أن يكون شيءٌ معطىً (على الأقلِّ في المفهوم) لكي يستطيع الفهم أن يعيِّنه بشكلٍ ما. من هنا يكون تقدُّم المادَّة على

الصورة في الفهم المحض، وهذا هو السبب الذي من أجله قَبِلَ لايبنتز في البداية بأشياء (عوالم) وقَبِلَ بقدرةٍ على التخيُّل في داخل هذه العوالم، لكي يؤسِّس بذلك، انطلاقاً من هنا، على هذه العلاقة الخارجيَّة التي تُقيمها [تلك العوالم] وبناءً على شراكة أحوالها (أعني التخيُّلات). ينتج من ذلك أن المكان والزمان لم يكونا ممكنين، الأوَّل بسبب علاقة الجواهر، والثاني [الزمان] لن يكون ممكناً إلا بواسطة العلاقة بين تعيينات الواحدة بالأخرى كمبادئ وبواسطة النتائج. أما بخصوص ما يبقى، أي أنه كان يجب أن يكون كذلك حقيقةً، بما أنه لم يكن باستطاعة الفهم أن يعود مباشرةً إلى الأشياء، وبما أن المكان والزمان كانا تعييناتٍ للأشياء بحدِّ ذاتها. غير أن الزمان والمكان ليسا سوى رؤىً حسِّيَّة نعيِّن في إطارها كلَّ الأشياء كظاهراتٍ لا غير، نعيِّن صورة الرؤيا (على أنها بُنيةٌ ذاتيَّةٌ للحساسيَّة) تسبق كلَّ مادَّةٍ (الحساسيَّات)؛ إذاً، المكان والزمان يسبقان كلَّ معطيات التجربة، وهما بالأحرى لا يعملان أكثر من جعل التجربة ممكنة. لم يكن الفيلسوف العقلاني ليتحمَّل أن يكون على الصورة أن تتقدَّم على الأشياء نفسها وأن تُعيِّن بإمكانيَّتها: معارضةٌ مبرَّرةٌ بالكامل من حيث إنه كان سيجب على ذلك الفيلسوف القبول بأننا نرى الأشياء كما هي (على الرغم من أن هذا يتمُّ عبر تخيُّلٍ غير واضح). لكن، بما أن الرؤيا الحسِّيَّة هي بنيةٌ ذاتيَّةٌ خاصيَّةٌ بالكامل وهي **قبْلياً** في أساس كلِّ إحساسٍ، وأن صورتها أصليَّةٌ، إذاً تكون الصورة معطاةً لوحدها بواسطتها هي نفسها، وبعيداً عن أنها معطاةٌ لوحدها بواسطتها هي نفسها، وبعيداً عن أنه يجب على المادَّة (أو على الأشياء نفسها التي تظهر ظاهراتيّاً) أن يتدخَّل كأساسٍ (هكذا يكون على أحدنا أن يحكم عليها بموجب مفاهيم بسيطةٍ)، فبالأحرى أن تفترض الإمكانيَّة أن يكون معطىً فيها إحساسٌ صوريٌّ (مكانٌ وزمان).

ملاحظة
حول التباس مفاهيم النظر العقلي

ليُسمح لي بأن أُطلق على الموضع الذي نعطيه للمفهوم، إن كان في الحساسية أو في الفهم المحض، اسم **المكان الترانسندنتالي**. على هذا النحو سوف يشكِّل الحكم على الموضع الذي يجب أن يأخذه كل مفهوم بحسب اختلاف استعماله، وبحسب التوجيه لتعيين هذا الموضع لكلِّ المفاهيم وفق قواعد، **الطوبيقا الترانسندنتالية**؛ علمٌ بإمكانه أن يحمينا حقَّ الحماية من مكايد الفهم المحض الخفية، ومن الأوهام الناجمة عنها، وذلك بتمييزه دائماً إلى أية قدرة معرفةٍ تنتمي المفاهيم أصلاً. وبإمكاننا أن نسمّي كلَّ مفهوم، كلَّ عنوان تنطوي تحته معارف عدة **موضعاً منطقياً**. على هذا تتأسّس **طوبيقا أرسطو**(*) **المنطقية** التي كان بإمكان المعلمين والخطباء أن يستخدموها لكي يتحققوا، تحت عناوين معيَّنة للتفكير، مما يلائم أكثر المادة التي كان عليهم معالجتها، وبناءً عليه لكي يخاتلوا في الكلام، أو يثرثروا بالكثير منه.

الطوبيقا الترانسندنتالية، بالمقابل، لا تحتوي أكثر من العناوين الأربعة المذكورة لكلِّ مقارنةٍ وتمييز؛ هذه العناوين تختلف عن المقولات، من حيث أنه بواسطتها لا يتمُّ تقديم الموضوع بحسب ما يشكِّل المفهوم منه (الكمية، الواقع)، بل فقط تقدِّم مقارنة التمثُّلات

(*) أرسطو الفيلسوف اليوناني (384–322 ق. م.) معلم الإسكندر الكبير. أسّس مدرسة المشائين في أثينا. تقوم نظريته على تصوّرٍ دقيقٍ للكون وقد وضع الكثير من الكتب في العلوم الطبيعية وعلم الأحياء والمنطق والسياسة والأخلاق والميتافيزيقا. كان لفلسفته التأثير الكبير في الفلسفة العربية وعلى فلسفة العصور الوسطى اللاتينية وفي علم اللاهوت المسيحي. وفي الفلسفة المعاصرة من يرجع دائماً إلى نصوص كتبه وهو يرى فيها مصدراً للتجديد في الفلسفة والمنطق.

السابقة على الأشياء وبكلّ مختَلَفها. غير أن هذه المقارنة تتطلّب بالمقام الأول نظراً عقلياً، أي تعييناً لذلك الموقع الذي تنتمي إليه تمثُّلات الأشياء التي تقارن: هل يفكِّرها الفهم المحض أم تعطيها الحساسية في الظاهرة.

يمكن أن تقارن المفاهيم منطقياً من دون أن يُشغلنا إلى أين تنتمي الأشياء التي هي مفاهيم لها، هل للفهم كنومنا، أو للحساسية كفينومنا. ولكن إذا كنا نريد الوصول إلى الموضوعات عبر هذه المفاهيم، فإن الفكر الترانسندنتالي ضروريٌّ قبل كلّ شيء لمعرفة إلى أية قوة معرفةٍ يجب أن تكون موضوعاً: هل للفهم المحض، أو للحساسية. ومن دون هذا النظر الفكري أكون أستعمل استعمالاً جداً غير أكيدٍ لهذه المفاهيم، وتنشأ مبادئ تأليفيةٌ مزعومةٌ لا يستطيع العقل النقديُّ أن يعترف بها والتي تبنى فقط على التباسٍ ترانسندنتالي، أي على خلط محمول الفهم المحض مع الظاهرة.

وبسبب عدم وجود طوبيقا ترانسندنتالية كهذه، إذاً مخدوعاً بالتباس مفاهيم النظر العقلي، أقام **لايبنتز** الشهير **منظومةً عقليةً للعالم**، أو بالأحرى اعتقد أنه يعرف الحال الداخلية [له] فقط بالمقارنة بين كلّ الموضوعات بواسطة الفهم والمفاهيم الصورية المعزولة لتفكيره. لقد وفَّرت لنا لوحتنا لمفاهيم النظر العقلي الكسب غير المتوقَّع بأن وضعت أمام أعيننا ما يميِّز مفهومها التعليمي في كافة أجزائه، وفي الوقت نفسه المبدأ الموجِّه لنوعية التفكير الخاصة هذه؛ هذا المبدأ الموجِّه الذي كان قائماً على سوء فهم ليس إلا. كان **[لايبنتز]** يقارن كلَّ الأشياء بعضها ببعض بمجرد مفاهيم، ولم يجد، كما هو طبيعيٌّ، اختلافاتٍ غير تلك التي يميِّز الفهم بواسطتها مفاهيمه المحضة بعضها عن البعض الآخر، هو لم ينظر إلى شروط العيان الحسِّي، التي تحمل معها هي نفسها ميزتها الخاصة، على أنها

أصلية. ذاك أن الحساسية كانت بالنسبة إليه مجرد نوعٍ غامضٍ من التمثُّل وليست مصدراً خاصاً للتمثُّلات؛ كانت الظاهرة في نظره تمثُّل **الشيء في ذاته**، مع أنها تختلف بحسب الصورة المنطقية للمعرفة المتوفِّرة بالفهم عن تلك المعرفة التي يوفرها الفهم، من واقع أن الظاهرة، بسبب الغياب العادي للتحليل، تُدخل إلى مفهوم **الشيء** خليطاً معيَّناً من تمثُّلاتٍ جانبية، يعرف الفهم كيف يميِّزه عنها. باختصار: كان **لايبنتز يُعَقْلِن** الظاهرات، مثلما كان **لوك يُحَسِّسُ** مفاهيم الفهم وفقاً لمنظومته حول النوغونية[*] (Noogonie) (إذا سُمح لي باستعمال هذه التعابير)، أي للاشيء، إلا لمفاهيم النظر العقليِّ التجريبية أو المجرّدة. فبدلاً من أن يعثر في الفهم وفي الحساسية على مصدرين مختلفين بالكاملِ للتمثُّلات، بحيث لا يمكن أن تحصل أحكامٌ صالحةٌ موضوعياً على الأشياء **إلا في ترابطهما**، تمسَّك كلٌّ من هذين الرجلين العظيمين بواحدٍ فقط من المصدرين، وبذلك بالذات الذي هو، عند ظنّه، على علاقةٍ مباشرةٍ بالأشياء، بينما ظنَّ أن المصدر الثاني لا يفعل شيئاً، ما عدا أنه يخلق البلبلة في تمثّلات المصدر الأول أو ينظمها.

إذاً قارن **لايبنتز** موضوعات الحواس بعضها ببعض على اعتبار أنها أشياء بعامةٍ فقط في الفهم.

أولاً: من حيث يجب الحكم عليها من قِبَل الفهم على أنها متماهيةٌ أو مختلفة. وبما أنه لم يكن أمام عينيه سوى مفاهيمها، وليس موقعها في العيان حيث لا يمكن أن تكون الموضوعات معطاةً

(*) من التسميات التي لجأ إليها كنت أحياناً بهدف اختزال تعليم ما. اشتق للكلمة من كلمتين يونانيتين: العقل والنشأة. وهو هنا يشير إلى مذهب **لوك** في تحليل العقل البشري إلى أفكار بسيطة وردِّها إلى انطباعاتٍ حسِّية.

إلا فيه، وبما أنه [أي **لايبنتز**] قد صرف النظر كلّياً عن الموضع الترانسندنتالي لهذه المفاهيم (هل يجب عدُّ الشيء من بين الظاهرات، أم من بين الأشياء في ذاتها)، فإنه ما كان باستطاعته إلا أن يوسّع مبدأه في اللاامتمايزات، الذي يصحُّ فقط بخصوص مفاهيم الأشياء بعامةٍ، ليطال أيضاً موضوعات الحواس (عالم الظاهرات) (mundus phaenomenon)، وظنّ أنه قد وسّع بذلك توسيعاً ليس بيسيرٍ معرفة الطبيعة. طبعاً، إذا كنت أعرف نقطة ماءٍ كشيء في ذاته من جميع نواحي تعييناتها الداخلية، فإنه ليس بإمكاني أن أعطي أية قيمةٍ للرأي القائل بأن أية نقطةٍ أخرى ستكون مختلفةً عن الأخرى، في حال كان مفهوم هذه مماهياً بالكامل لها. ولكن إذا كانت نقطة الماء ظاهرةً في المكان، فإن لها موضعها ليس فقط في الفهم (بين المفاهيم)، بل في العيان الحسّي الخارجي (في المكان) أيضاً؛ وفي هذه الحالة ستكون جميع المواضع الفيزيائية حياديةً تماماً بالنسبة إلى التعيينات الداخلية للأشياء، ويمكن لموضع = b أن يستقبل شيئاً شبيهاً ومساوياً تماماً لشيء آخر قائم في الموضع = a تماماً، كما يمكنه ذلك مهما كان الشيء مختلفاً داخلياً عن الثاني. إن اختلاف المواضع يجعل كثرة وتميُّز الموضوعات، من حيث هي ظاهرات، ممكنين بنفسهما، ليس فقط من دون شروطٍ إضافية، بل يجعلهما ضروريين أيضاً. إذاً ليس ذاك القانون الظاهري قانون الطبيعة، إنه فقط قاعدةً تحليلية أو[50] مقارنةٌ للأشياء بواسطة مجرد مفاهيم.

ثانياً: المبدأ [القائل]: إن الحقائق (بصفتها مجرد تأكيدات) لا تناقض أبداً بعضها البعض منطقياً، هو قضيةٌ صادقةٌ تماماً حول علاقة المفاهيم، ولكن، حول ما يخص الطبيعة أو بالنظر إلى أي شيءٍ في

---

(50) في طبعة أكاديمية برلين: der = لـ، هنا oder = أو.

ذاته (ليس لدينا أدنى مفهومٍ عنه)، هي فاقدةٌ لأقلّ معنى. وفي حقيقة الأمر، يقع التناقض الحقيقي حيثما A - B = 0، أي حيث حقيقةٌ وقد ارتبطت بأخرى في حاملٍ واحد، تلغي الواحدة فعل الأخرى، الأمر الذي يضعه أمام أعيننا مراراً وتكراراً مختلف الأفعال المضادة والعمليات في الطبيعة؛ إلا أنها، كونها تتوقف على قوى، يجب أن تسمّى حقائق ظاهرانية (realitates phaenomena). ويمكن حتى للميكانيكا العامّة أن تعطينا الشرط التجريبي لهذا التناقض في قاعدةٍ **قبْلياً** بأن توجّه اهتمامها نحو تعارض اتجاهات القوى، شرطٌ لا يعرف عنه المفهوم الترانسندنتالي للحقيقة شيئاً على الإطلاق. ومع أن السيد **فون لايبنتز** لم يعلن هذه القضية بأبّهة مبدأٍ جديد، إلا أنه استخدمها مع ذلك لإقامة مزاعم جديدة، وقام أتباعه بإدخال هذا المبدأ الجديد بوضوحٍ في بنائهم التعليميّ اللايبنتزيّ - الفولفيّ(*)، وحسب هذا المبدأ أنّ كلَّ الشرور، على سبيل المثال، ليست سوى نتائج آتية عن الحدود الملازمة للمخلوقات، أعني الإنكارات، لأن هذه هي المناقض الوحيد للحقيقة (في مجرد مفهوم شيءٍ بعامةٍ هي بالفعل كذلك، ولكن ليس في الأشياء كظاهرات). وعلى النحو ذاته يجد أتباعه [أي أتباع **لايبنتز**] أنه ليس فقط من الممكن، بل حتى من الطبيعي أيضاً أن تجمع كلُّ الحقائق في كائنٍ من دون اعتبارٍ لأي اعتراض، لأنه، بالنسبة إليهم، هم لا يعرفون تعارضاً إلا تعارض التناقض (الذي يُلغَى به مفهوم ذات الشيء)، ولكنهم لا يعرفون

(*) **فولف، هو كريستيان فون فولف** (Christian von Wolff) (1679 - 1754)، عالم رياضيات وفيلسوف ألماني، مؤسس الفلسفة العقلانية في ألمانيا، ومنادٍ بـ "الثقة الكاملة بالعقل". أشهر كتبه: **الفلسفة الأولى أو الأنطولوجيا** *Philosophia Prima Sive Ontologia*) (1729). قال عنه كنْت: "هو أشهر الفلاسفة الدوغمائيين" واعتبره هيغل "معلم ألمانيا" لما كان له من تأثير في "الأنوار" وفي كنْت أيضاً.

مفهوم التقويض المتبادل، حيث يُلغى سببٌ حقيقيٌ نتيجة السبب الآخر، وهذا ما لا نجد شروط تمثله إلا في الحساسية.

ثالثاً، ليس لمونادولوجيا **لايبنتز** أساسٌ آخر إلا ذاك الذي يقوم على أن هذا الفيلسوف لم يكن يتمثّل الفرق بين الداخلي والخارجي إلا في العلاقة مع الفهم. فالجواهر بعامةٍ يجب أن يكون لها شيءٌ ما **داخليٌ**، مستقلٌ أيضاً عن كلِّ العلاقات الخارجية، وبالتالي عن التركيب أيضاً. البسيط هو إذاً أساس داخليِّ الأشياء في ذاتها. لكن داخليَّ حالتها [أي حالة الجواهر] لا يمكن أيضاً أن يكون في موضع، في بنيةٍ أو في حركةٍ (تلك تعييناتٌ هي علاقاتٌ خارجيةٌ بمجملها)، ولهذا السبب لا يمكننا أن نصف الجواهر بحالةٍ داخلية إلا بتلك التي بواسطتها نعيِّن داخلياً حسَّنا نحن أنفسنا، أي **حالة التمثّلات**. هكذا إذاً رُكبت المونادات التي ينبغي أن تشكِّل المادة الأولى للكون بأسره؛ أما قوَّتها الفاعلة فلا قوام لها في غير تمثُّلاتٍ لا فعَّالية لها حقيقةٌ إلا في ذاتها.

ولهذا السبب عينه كان على مبدأه أيضاً، مبدأ **المشاركة** الممكنة بين **الجواهر** في ما بينها، أن يكون **انسجاماً مسبَقاً**، ولم يكن بإمكانه أن يكون تأثيراً طبيعياً. لأنه، بما أن كلَّ شيءٍ داخليٌّ فقط، أي مشغولٌ بتمثلاته، فإنه لم يكن بإمكان حالة تمثلات الواحد أن تكون على صلةٍ فاعلة مع حالة الآخر بأي شكلٍ على الإطلاق، بل كان لا بدَّ من ثالثةٍ ما ومن سببٍ متضمَّنٍ في كل الحالات بأجمعها، يمكن أن يجعل حالاتها متناظرةً، وذلك ليس عبر مساعدةٍ عارضةٍ ومناسبةٍ في كل حالةٍ على انفراد (منظومة المساعدات) (systema assistetiae)، بل بواسطة وحدة فكرة سببٍ صالحٍ لجميع الحالات، يجب أن تحصل فيه جميعاً بموجب قوانين كلية، على وجودها وديمومتها، وبالتالي على تناظرٍ في ما بينها أيضاً.

رابعاً، كان مردُّ مذهبه [أي مذهب **لايبنتز**] الشهير بالذات حول **الزمان والمكان**، [الذي] عَقْلَنَ فيه هاتين الصورتين للحساسية، إلى تضليل الفكر الترانسندنتالي نفسه فقط. إن أردتُ أن أتمثَّل العلاقات الخارجية للأشياء بواسطة مجرد الفهم، فإن هذا لا يمكن أن يحدث إلا بواسطة مفهومٍ لفعلها المتبادل، وإن كان عليَّ أن أربط حالة الشيء نفسه بالذات، بحالةٍ أخرى، فإن هذا لا يمكن أن يحدث إلا في نظام الأسباب والنتائج. هكذا فكَّر **لايبنتز** أن المكان هو بمثابة نظامٍ معيَّنٍ في مشاركة الجواهر، وأن الزمان هو بمثابة التعاقب الدينَاميِّ لحالاته. إنه كان يعزو ما يبدو أنه خاصٌّ ومستقلٌّ عن الأشياء إلى **إبهام** هذين المفهومين الذي جعل أن ذاك الذي هو مجرد صورةٍ لعلاقةٍ ديناميةٍ يصبح صالحاً ليكون عياناً قائماً في ذاته وسابقاً على الأشياء نفسها. إذاً كان المكان والزمان الصورة العقلية لربط الأشياء (الجواهر وحالاتها) في ذاتها. لكن الأشياء كانت جواهر معقولة (substantiae noumena) ومع ذلك أراد أن يجعل هذه المفاهيم تصحُّ كظاهراتٍ، لأنه لم يُرد أن يولي الحساسية حقها بنوعٍ من العيان خاصٍّ بها، بل راح يبحث في الفهم عنها كلها، حتى عن التمثُّل التجريبي للموضوعات، ولم يترك للحواس سوى المهمة الوضعية: أن تشوِّش تمثلات تلك الأولى وتشوِّهها.

ولكن، حتى لو كان باستطاعتنا أن نقول تحليلياً شيئاً بوساطة الفهم المحض **عن الأشياء في ذاتها** (إلا أن هذا الأمر غير ممكن)، فإن هذا لن يكون بالإمكان تطبيقه في أي حالٍ من الأحوال على الظاهرات التي لا تمثِّل أشياء في ذاتها. إذاً لن يكون عليَّ، في هذه الحال الأخيرة، أن أقارن مفاهيمي دائماً في الفكر الترانسندنتالي تحت شروط الحساسية فقط، وهكذا لا يكون المكان والزمان تعييناتٍ للأشياء في ذاتها، بل للظاهرات: أما [ما] عسى أن تكون

الأشياء في ذاتها، فلا علم لي به ولست بحاجةٍ إلى أن أعلمه أيضاً، لأنه في جميع الأحوال لا يمكن أبداً لشيءٍ أن يمثل أمامي إلا في الظاهرة.

أنحو النحو نفسه أيضاً بخصوص مفاهيم النظر العقلي الأخرى. المادة هي جوهر ظاهرةٍ (substantiae phenomenon). ما يخصها داخلياً أبحث أنا عنه في كافة أجزاء المكان الذي تحتلُّه وفي كل التأثيرات الصادرة عنها والتي، بالطبع، لا يمكن أبداً أن تكون إلا ظاهراتٍ للحواس الخارجية. أنا لا أملك إذاً في حقيقة الأمر شيئاً يكون داخلياً على الإطلاق، بل ليس داخلياً بالنسبة لي، بل داخليٌّ نسبياً يتكوَّن هو نفسه بدوره من علاقاتٍ خارجية. ولكن، ما هو على وجه الإطلاق داخليُّ المادة بحسب الفهم المحض، هو مجرد وهم أيضاً؛ لأن هذه، أينما كان، ليست موضوعاً للفهم المحض، أمّا الشيء الترانسندنتالي، الذي يمكن أن يكون أساس هذه الظاهرة التي نسمِّيها مادةً، فهو مجرد شيءٍ ما لن يكون بإمكاننا أبداً فهم ما هو حتى في حال استطاع أحدٌ أن يقوله لنا. ذاك أننا لا نستطيع أن نفهم إلا ما يُدخله العيان معه مما هو متناظرٌ مع كلماتنا. فإذا كان على شكاوانا: أننا لا ندرك داخل الأشياء قط، ألا تعني إلا هذا القدر، أننا لا نفهم بواسطة الفهم المحض ما عسى أن تكون عليه الأشياء التي تظهر لنا في ذاتها، فإن هذه الشكاوى غير محقةٍ بالكامل وغير معقولة؛ لأنها تريد أن نعرف أشياء حتى من دون حواس، إذاً أن يكون بإمكاننا أن نعاينها، وبالتالي أن تكون لدينا قدرةُ معرفةٍ مختلفة كلياً عن القدرة البشرية، ليس فقط من ناحية الدرجة، بل حتى من ناحية العيان والنوع، وبهذا المعنى يجب ألا نكون بشراً وإنما كائناتٍ لا نستطيع نحن أنفسنا أن نبيِّن هل هي ممكنةٌ قط، وأقل من ذلك بكثير، كيف هي مكوَّنة. تدخل مراقبة الظاهرات وتحليلها إلى داخل

الطبيعة، ولا يمكننا أن نعلم إلى أي حدٍّ سيصل هذا مع مرور الوقت. أما تلك الأسئلة الترانسندنتالية التي تتخطّى الطبيعة، فإننا لن نستطيع أبداً في كافة الأحوال، أن نجد لها أجوبةً حتى لو كشف لنا النقاب عن الطبيعة بأكملها، بما[51] أنه ليس بمعطىً لنا قط أن نراقب روحنا البشرية الخاصة بنا بعيانٍ آخر غير الذي[52] لحواسنا الداخلية. ذاك أنه فيها وحدها يكمن سرُّ أصل حساسيتنا. إن علاقتها بشيءٍ وما هو الأساس الترانسندنتالي لهذه الوحدة [بين الذاتي والموضوعي] يقع بلا شكّ كامناً في عمقٍ سحيقٍ إلى حدٍّ أننا، نحن الذين لا نعرف أنفسنا إلا بواسطة الحسّ الداخلي، إذاً كظاهرات، لن نستطيع أن نستخدم أداةً غير صالحةٍ بهذا القدر لتقصّينا بحيث نعثر على شيءٍ آخر لا يكون دائماً وتكراراً سوى الظاهرات التي كنا نرغب كثيراً مع ذلك في البحث عن سببها غير الحسّي.

الفائدة الكبرى لنقد النتائج هذا، وقد تمَّ الوصول إليها بعمليات مجرّد النظر العقلي، هي أنها توضح بطلان كلِّ النتائج بخصوص الموضوعات التي يُقارن في ما بينها في الفهم فقط، وأنها في الوقت نفسه تؤكّد ما أصررنا عليه بصورةٍ رئيسية: أنه، مع أن الظاهرات ليست لتفهم كأشياء في ذاتها بين أشياء الفهم المحض، إلا أنها مع ذلك الوحيدة التي يمكن لمعرفتنا أن تجد فيها حقيقةً موضوعيةً، أي التي تعطينا عياناتٍ تتناسب مع مفاهيمنا.

حينما نفكّر بطريقةٍ منطقيةٍ بحتة، فنحن لا نفعل أكثر من مقارنة مفهومين ببعضهما البعض في الفهم: هل يحتوي كلاهما على الشيء

---

(51) في طبعة A: و (und)؛ هنا: بما أن (da).

(52) في طبعة A: (die) التي، الذي؛ لكن الضمير هو في الطبعة المعتمدة (der) لأنه محكومٌ بقاعدة الصرف.

نفسه، يتناقضان أو لا، هل شيءٌ ما محتوى داخلياً في المفهوم، أو مضافٌ إليه، وأيُّ الاثنين معطى، ولكن يجب أن يُعتبر بمثابة طريقةٍ لتفكير المعطى فقط. ولكن، في حال طبَّقتُ هذه المفاهيم على موضوعٍ بعامةٍ (بالمعنى الترانسندنتالي)، دون أن أعيِّن هذا أكثر، هل هو موضوعٌ للعيان الحسِّي أو العقلي، فسوف تظهر حالاً تحديداتٌ (تفرض عدم تجاوز هذا المفهوم) تُفسد كلَّ استخدامٍ تجريبيٍّ للمفاهيم نفسها، وبهذا بالذات تبرهن هذه التحديدات على أن تمثُّل موضوعٍ كشيءٍ بعامةٍ، هو نوعاً ما ليس فقط **غير كافٍ**، بل أيضاً من دون تعيينٍ حسِّيٍّ لهذه المفاهيم، وبصرف النظر عن شرطٍ تجريبيٍّ، هي **متناقضةٌ** في ذاتها؛ وأنه يجب علينا إذاً إما أن نجرِّد [المفاهيم] من كلِّ موضوعٍ (في المنطق)، أو، في حال قُبِلَ واحدٌ منها، يجب أن يفكَّر تحت شروط العيان الحسّي؛ بالتالي، إن المعقول يتطلّب عياناً خاصاً تماماً، نحن لا نملكه، وفي حال غيابه [أي هذا العيان] هو لا شيء **بالنسبة إلينا**، ولكن، بالمقابل، لا يمكن أيضاً للظاهرات أن تكون موضوعاتٍ في ذاتها. لأنني، عندما أفكّر مجرّد أشياء بعامةٍ، لا يمكن بالطبع لتنوُّع العلاقات الخارجية أن يشكِّل تنوعاً للأشياء نفسها، بل إنه بالأحرى يفترضها، وإذا لم يختلف مفهوم الواحد إطلاقاً عن مفهوم الآخر داخلياً، فإن ما أضعه في علاقاتٍ مختلفةٍ إنما هو شيءٌ واحدٌ وبعينه فقط. يضاف إلى ذلك أنه عبر زيادة مجرد إثباتٍ (واقع) إلى آخر، فإن ما هو إيجابيٌّ هو في حقيقة الأمر مضافٌ، ولم يُنزع منه شيء أو يُلغى؛ وعليه، فإن الواقعيَّ في الأشياء بعامةٍ لا يمكنه أن يناقض بعضه بعضاً... إلخ.

*

لمفاهيم النظر العقلي، كما أظهرنا سابقاً، تأثيرٌ في استعمال الفهم نتيجةً لسوء تأويلٍ معيَّنٍ، إلى حدٍّ مكّنها من أن تضلِّل حتى

واحداً من أكثر ذوي العقل نفاذاً بين جميع الفلاسفة، فراح يبني منظومة معرفةٍ عقليةٍ مزعومةٍ تقوم بتعيين موضوعاتها من دون تدخُل الحواس. لهذا السبب عينه ثمة فائدةٌ كبرى - بغية تعيين حدود الفهم وحمايتها بأمان - لتوضيح السبب الخدَّاع لالتباس هذه المفاهيم، الذي، بهذه الصفة، يولِّد مبادئ غير صحيحة.

لا شك في أنه علينا أن نقول: إن ما يُعزى على وجه العموم إلى مفهومٍ أو ما يتناقض معه، إنما يُعزى إلى كلِّ ما هو خاصٌّ مما هو محتوىً تحت ذلك المفهوم أو يتناقض معه (يقال على الكلِّ أو لا يقال على أيِّ واحد) (dictum de omni et nullo)؛ ولكن سيكون غير معقولٍ أن نعدِّل هذا المبدأ المنطقيَّ ليصبح مضمونه هكذا: ما ليس محتوىً في مفهومٍ شاملٍ هو أيضاً غير محتوىً في المفاهيم الجزئية التي تنضوي تحته؛ لأن هذه [المفاهيم] هي، لهذا السبب بالذات، مفاهيم خاصَّة كونها تحتوي في ذاتها أكثر مما هو مفكَّرٌ في [المفهوم] الشامل. والحال أن منظومة **لايبنتز** العقلانية بأكملها إنما هي مبنيةٌ مع ذلك فعلاً على هذا المبدأ الأخير؛ إذاً هو ينهار مع [المبدأ] نفسه في وقتٍ واحد مع كلِّ ما ينجم عنه من التباسٍ في استعمال الفهم.

لقد تأسَّست قضية اللاتمايز في الحقيقة على الافتراض أنه، إذا لم يصادف تمايزٌ معيَّنٌ في مفهوم شيءٍ بعامة، فهو أيضاً لن يُصادف حتى في ذات الأشياء؛ وبالتالي إن كلَّ الأشياء التي لم يسبق أن تمايزت عن بعضها في مفهومها (بخصوص الكيف أو الكمّ) هي متماهيةٌ بالكامل (هي نفسها عددياً) (numero eadem). ولكن، بما أنه تمَّ بخصوص مجرد مفهوم شيءٍ ما صرف النظر عن كثيرٍ من الشروط الضرورية لعيانٍ، لذا يتمُّ بتسرّعٍ غريب الأخذ بما صُرف

النظر عنه على أنه لا يمكن أن يُصادف أينما كان، وأن لا يقرَّ للشيء إلا بما هو محتوىً في مضمونه.

مفهوم قَدَم مكعَّبٍ من المكان، أينما وكيفما أردتُ أن أفكِّره، هو في ذاته متماثٍ بالكامل. ولكن يبقى أن قَدَمين مكعَّبين هما متمايزان فقط بمكان كلٍّ منهما (مختلفان عددياً) (numerodiversa)؛ هذان المكانان هما شرط العيان الذي يُعطى فيه شيء هذا المفهوم، لكنهما شرطان ينتميان إلى المفهوم، وإن كانا ينتميان مع ذلك إلى الحساسية بأكملها. وعلى النحو نفسه ليس ثمة في المفهوم أيُّ خلاف على الإطلاق حينما لا يتمُّ ربط أيِّ شيءٍ سالب مع شيءٍ موجبٍ، ولا يمكن لمجرد مفاهيم موجبة أن تُحدث، بترابطها، أيَّ إلغاء. ولكن، في العيان الحسي، حيث يُعطى الواقع (مثلاً حركة)، توجد شروطٌ (اتجاهاتٌ متضادة) تمَّ صرف النظر عنها في مفهوم الحركة بعامةٍ، والتي تجعل تناقضاً ممكناً، ليس بالطبع منطقياً، قوامه أن يُنتج من محض إيجابيٍّ صفراً = 0. ولم يكن إذاً بإمكاننا أن نقول: إن ثمة توافقاً بين كلِّ الوقائع في ما بينها لهذا

السبب، بدءاً من اللحظة التي لا يوجد فيها خلاف، لأنه لا يلاقي تناقضٌ بين مفاهيمها[53] وعلى أساس مجرد مفاهيم، يكون

---

(53) إذا أراد أحدٌ أن يستعين هنا بالحيلة المعتادة: أن الحقائق النومينا (realitates noumena) على الأقل لا يمكنها أن تتضادد، فإنه لضروريٌّ مع ذلك أن نسوق مثلاً على هذا النوع من الحقيقة المحضة والمستقلّة عن الحواس الحسّية لكي يكون بالإمكان فهم ما إذا كانت هذه الحقيقة تمثّل بعامةٍ شيئاً ما أو لا شيء على الإطلاق. غير أنه لا يمكن أن يؤخذ مثلٌ من أيِّ مصدرٍ آخر غير التجربة التي لا تقدّم أبداً إلا ظاهراتٍ، وهكذا فإن هذه القضية لا تعني أكثر من أن المفهوم الذي لا يحتوي إلا الإيجابيات، لا يحتوي أيَّ سلبيٍّ؛ قضيةٌ لم نشكّ فيها يوماً.

الداخليُّ أساس (Substratum) كلِّ علاقةٍ أو تعييناتٍ خارجية. إذاً، حينما أصرف النظر عن كلِّ شروط العيان وأتمسّك فقط بمفهوم شيءٍ بعامة، أستطيع عندئذٍ أن أصرف النظر عن كلِّ علاقةٍ خارجية، ومع ذلك يجب أن يبقى مفهوم شيءٍ ما، لا يعني أية علاقةٍ على الإطلاق، بل فقط تعيناتٍ داخلية. هنا يبدو الآن وكأنه ينتج من ذلك أنه يوجد في كلِّ شيءٍ (في كلِّ جوهرٍ) شيءٌ ما، هو داخليٌّ بإطلاق ويتقدَّم على كلِّ التعيينات الخارجية بكونه هو وحده الذي يستطيع أن يجعلها ممكنة؛ [ويبدو] أن هذا الأساس سيكون بالتالي شيئاً ما لم يعد يحتوي في ذاته علاقاتٍ خارجية، إذاً **بسيطاً** (ذاك أن الأشياء الجسدية ليست بالطبع دائماً سوى علاقاتٍ، أقله لتلك الأجزاء خارج بعضها البعض)؛ وبما أننا لا نعرف إطلاقاً من تعييناتٍ داخلية إلا تلك التي نعرفها بواسطة حسّنا الداخلي، فإن هذا الأساس ليس فقط بسيطاً، بل هو معيَّنٌ، بالتماثل مع حسّنا الداخلي، بواسطة **تمثلاتنا**، أي قد تكون كلُّ الأشياء في حقيقة الأمر **موناداتٍ** أو كائناتٍ بسيطةٍ موهوبةٍ بتمثُّلات. هذا كلُّه لن يخلو أيضاً من بعض الصحّة، لو لم يكن ينتمي شيءٌ أكثر من شيءٍ بعامة إلى الشروط التي بموجبها فقط يمكن للموضوعات أن تكون معطاةً لنا في العيان الخارجي، والتي يَصرِفُ المفهوم المحض النظر عنها. لأنه يتبيَّن حينئذٍ أن ظاهرةً دائمةً في المكان (امتداد لا يمكن النفاذ منه) يمكنها أن تحتوي الكثير من العلاقات وأن لا تحتوي أيَّ شيءٍ داخليٍّ إطلاقاً، ومع ذلك كلِّه يمكن أن يكون الأساس الأول لكلِّ إدراكٍ حسِّيٍّ خارجي. ولا شك في أنني لا أستطيع أن أفكِّر بمجرد مفاهيم أيَّ شيءٍ خارجيٍّ من دون شيءٍ داخليٍّ، ولهذا السبب بالذات: لأن مفاهيم العلاقة تفترض في كلِّ حالةٍ على الإطلاق أشياء معطاةً، من دونها لا تكون هذه ممكنة. ولكن بما أن شيئاً ما يوجد محتوىً في العيان، فهو لا يقع البتة في مجرّد مفهوم شيءٍ بعامةٍ، وهو الشيء الذي يزوِّدنا بالأساس الذي لم

يكن أبداً ليعرف بواسطة مجرد المفهوم، أي هو مكان قوامه، مع كلِّ ما يحتويه، علاقاتٌ صوريةٌ محضة، أو حتى حقيقية، لذا لا يمكنني أن أقول: بما أن شيئاً لا يمكن أن يُتمثَل **بمجرد مفاهيم** من دون شيءٍ ما داخليّ إطلاقاً تحت هذه المفاهيم، لذا لا يوجد أيضاً في الأشياء نفسها، المحتواة تحت هذه المفاهيم وفي **عيانها**، شيءٌ خارجيٌ لا يقع في أساسه شيءٌ ما داخليٌ إطلاقاً. ففي واقع الأمر، إذا صرفنا النظر عن كلِّ شروط العيان، فلن يبقى لنا طبعاً في مجرد المفهوم سوى الداخليّ بعامةٍ والعلاقات المتبادلة بين العناصر التي تكوّنه، التي بها وحدها يكون الخارجيُ ممكناً، غير أن هذه الضرورة التي تقوم على التجريد فقط، ليست موجودةً في الأشياء من حيث أنها معطاةٌ في العيان مع تعييناتٍ تعبِّر عن مجرد علاقات من دون أن يكون لها في أساسها شيءٌ داخليٌ، وذلك لأنها ليست أشياء في ذاتها، بل ظاهراتٍ فقط. ثم إن كلَّ ما نعرفه نحن أيضاً في المادة هو مجرد علاقاتٍ فقط (ما نسمّيه التعيينات الداخلية للمادة هو داخليٌ نسبياً فقط)؛ غير أن من بين هذه العلاقات هناك ما هو قائمٌ بذاته ودائمٌ به يعطى لنا موضوعٌ معيَّن. فمن واقع أنني إذا صرفتُ النظر عن هذه العلاقات لن يبقى لي شيء آخر أفكِّره، فإن هذا لا يُلغي مفهوم شيءٍ، بوصفه ظاهرة، حتى ولا ومفهوم موضوع بالمجرّد (in abstracto)، لكنه بالطبع يُلغي كلَّ إمكانية موضوع قابلٍ للتعيين على أساس مجرد مفاهيم، أي نومينون. طبعاً يُدهشنا سماع أن شيئاً ينبغي أن يكون مكوَّناً بكامله من علاقات، لكن شيئاً كهذا هو أيضاً مجرد ظاهرة ولا يمكن أبداً أن يفكَّر بواسطة مقولاتٍ محضة. إن قوامه نفسه هو في مجرد علاقة شيءٍ ما بعامةٍ بالحواس. ولا شك في أننا، بالطريقة نفسها، إذا انطلقنا من مجرد مفاهيم، نستطيع أن نفكِّر علاقات الأشياء بالمجرّد بطريقة غير تلك التي تُعتبر فيها الواحدة وكأنها سبب التعيينات الحاضرة في الأخرى؛ لأن هذا هو مفهوم

فهمنا عن العلاقات نفسها. ولكن، بما أننا نصرف النظر حينئذ عن كلِّ عيان، سوف يختفي بالكامل النوع الذي يمكن لعناصر المختَلِف أن تعيِّن به لبعضها البعض مكانه الخاص، أي تختفي صورة الحساسية (المكان) التي تسبق مع ذلك كلَّ سببيَّةٍ تجريبية.

إذا كنا نفهم بمجرد الموضوعات المعقولة تلك الأشياء التي تفكَّر بواسطة المقولات المحضة دون أي شيما من شيمات الحساسية، فإن موضوعاتٍ مثل هذه غير ممكنة. ذاك أن شرط الاستعمال الموضوعي لكلِّ مفاهيم فهمنا هو فقط نوع عياننا الحسِّي الذي تعطى لنا به موضوعاتٌ، والذي، إذا ما صرفنا النظر عن هذا الأخير، لن تكون للمفاهيم المعنيَّة أية علاقةٍ بأيِّ شيء؛ لا بل حتى في حال أردنا التسليم بوجود نوعٍ آخر من العيان غير هذا النوع الحسِّي الخاصِّ بنا، فستكون الوظائفُ التي هي وظائف تفكيرنا خاليةً مع ذلك من كلِّ معنى بالنظر إلى هذا النوع من العيان. وإذا فهمنا بذلك موضوعات عيانٍ غير حسِّيٍّ فقط، ليس لمقولاتنا إزاءها بالتأكيد أية صلاحية، والتي لا يمكن بالتالي أبداً أن تكون لنا أية معرفةٍ بها (لا عيان ولا مفهوم)، يكون علينا بالطبع أن نقبل بالنومينا بهذا المعنى السلبي وحده: إنها، في هذه الحالة لا تعني في حقيقة الأمر أكثر من أن نوع العيان الذي لدينا لا يطبَّق على كلِّ الأشياء، بل على موضوعات حواسنا لا غير، وأن صحتها الموضوعية هي من هنا محدودةٌ، وأنه لهذا السبب يبقى مجالٌ لنوعٍ آخر من العيان، وكذلك أيضاً لأشياء بصفتها أشياء خاصة به. ولكنّ، في هذه الحالة، يكون مفهوم نومينون إشكالياً، أي أن قوامه هو تمثُّل شيءٍ لا نستطيع أن نقول فيه لا أنه ممكنٌ ولا أنه غير ممكن، بما أننا لا نعرف إطلاقاً أيَّ نوعٍ آخر من العيان سوى عياننا نحن، وهو حسِّيٌّ، ولا أيَّ نوعٍ آخر من المفاهيم سوى المقولات، علماً بأن ما من نوعٍ من هذين

النوعين يناسب موضوعاً غير حسِّي. ومن ثمَّ نحن لا نستطيع بعد أن نوسِّع حقل موضوعات تفكيرنا إيجابياً إلى أبعد من شروط حساسيتنا، ولا أن نُقرَّ، فضلاً عن ذلك، خارج الظاهرات بموضوعات التفكير المحض، أي نومينا، وذلك لأن ليس لها أية دلالةٍ إيجابيةٍ قابلةٍ لأن يُشار إليها. وفي واقع الأمر، يجب علينا أن نعرِّف في ما يخصُّ المقولات: أنها وحدها ليست كافيةً بعد لمعرفة الأشياء في ذاتها، وأنها، من دون معطيات (Data) الحساسية، لن تكون إلا صوراً ذاتيةً لوحدة الفهم، ولكن من دون موضوع. ولا شك في أن الفكر في ذاته ليس نتاجاً للحواس، ومن هنا هو ليس محدوداً بها أيضاً؛ ولكن ليس لهذا السبب هو قابلٌ على الفور لاستعمالٍ خاصٍّ ومحضٍ، من دون مساهمةٍ من الحساسية، لأنه سيكون حينئذ من دون شيء. ولا يمكن أن نسمِّي النومينون شيئاً من هذا القبيل؛ ذاك أن النومينون يعني بالضبط المفهوم الإشكاليَّ لموضوعٍ هو لعيانٍ ولفهمٍ مختلفين بالكامل عن عياننا وفهمنا، الذي هو نفسه مشكلةٌ إذاً، وبالتالي فإن النومينون ليس مفهوماً عن شيءٍ، بل مجرد مفهومٍ إشكاليٍّ مرتبطٍ بشكلٍ لا ينفصل بتحديد حساسيتنا، [مما يعني] أن هذا المفهوم يحتوي الجواب عن السؤال: هل يمكن أن توجد موضوعاتٌ منفصلةٌ بالكامل عن عياننا ومستقلةٌ عنه؟ سؤالٌ لا يمكن أن يعطى له إلا جوابٌ غير محدد؛ هذا الجواب هو: بما أن العيان الحسِّيَّ لا يطبَّق على كل الأشياء دون تمييز، لذا يبقى ثمة متَّسعٌ لموضوعاتٍ أخرى ومختلفة. فوجود هذه الموضوعات الإشكالية إذاً لا يُنكر بالمطلق مع غياب مفهومٍ معيَّنٍ عنها (بما أنه لا توجد مقولةٌ تصلح لهذا الاستعمال) ولا يجب أن يكون مقبولاً كموضوعاتٍ لفهمنا.

إذاً الفهم يحدُّ الحساسية من دون أن يوسِّع لهذا السبب مجاله

الخاص، وهو، بتحذيره الحساسية من أن لا تدَّعي أنها تتعلَّق بالأشياء في ذاتها بل بظاهراتٍ فقط، فإنه يكوِّن لنفسه فكرة موضوع في ذاته، ولكن كشيء ترانسندنتالي فقط، هو علَّة الظاهرة (إذاً هو نفسه ليس ظاهرة)، ولا يمكن أن يُفكَّر لا ككميةٍ ولا كواقعٍ ولا كجوهرٍ... إلخ. (لأن هذه المفاهيم تتطلَّب دائماً صوراً حسِّيةً، يتمُّ فيها تعيين موضوع)؛ هو إذاً موضوعٌ يبقى مجهولاً بشكلٍ كاملٍ ما إذا كان ليوجد فينا أو أيضاً خارجاً عنا، ما إذا كان سيُلغى مع الحساسية في وقتٍ واحدٍ، أو أنه سوف يبقى في حال افترضنا إزالة هذه الأخيرة. وإذا أردنا أن نسمِّي هذا الشيء نومينون، لأن تمثُّله ليس حسِّياً، فلنا الخيار في أن نفعل ذلك. ولكن، بما أننا لا نستطيع أن نطبِّق عليه أياً من مفاهيم فهمنا، لذا يبقى التمثُّل في جميع الأحوال فارغاً بالنسبة إلينا ولا يصلح لشيءٍ إلا لرسم حدود معرفتنا الحسِّية، وليُبقي على مكانٍ لا نستطيع أن نملأه لا بتجربةٍ ممكنةٍ ولا بالفهم المحض.

إن نقد هذا الفهم المحض لا يسمح لنا إذاً بأن نكوِّن لأنفسنا حقلاً جديداً من الموضوعات خارج تلك المقدَّمة لنا كظاهراتٍ، ولا أن نتوه في عوالم معقولة؛ بل إنه لا يسمح لنا حتى بمحاولة تكوين مفهومٍ لها. والخطأ الذي يقود إلى هذا بالطريقة الأكثر وضوحاً، والذي في هذه الحالة يمكن أن يُعذر - مع أنه لا يمكن أن يُبرَّر - يقع في أن استعمال الفهم على غير قاعدته، يُجعل ترانسندنتالياً، وفي أنه يجب على الموضوعات، أي العيانات الممكنة، أن تكيِّف نفسها وفق مفاهيم، وليس أنه على المفاهيم أن تكيِّف نفسها وفق عياناتٍ ممكنة (بناءً على أن صحتها الموضوعية مبنيةٌ على العيانات وحدها). أما سبب هذا الخطأ فهو بدوره أن الإبصار، ومعه التفكير، إنما يتقدَّمان على كلِّ نظامٍ ممكنٍ ومعيَّنٍ للتمثلات. نحن إذن نفكِّر شيئاً بعامَّةٍ ونعيِّنه حسياً من جهةٍ، لكننا نميِّز مع ذلك بالطبع

الموضوع العام والمجرّد المتمثّل عن هذه الطريقة في معاينته؛ هنا تبقى لنا الآن طريقةٌ لنعيِّنه بمجرّد التفكير لا غير؛ هذه الطريقة هي نعم مجرد صورةٍ منطقيةٍ من دون محتوى، إلا أنها تبدو لنا مع ذلك طريقةٌ حول كيف يمكن للشيء أن يوجد (نومينون)، من دون اعتبار العيان المقيَّد بحواسنا.

قبل أن نختم الأنالوطيقا الترانسندنتالية، يجب علينا أن نضيف شيئاً هو في ذاته ليس ذا أهمّية كبرى، لكنه قد يبدو ضرورياً لتمام المنظومة. إن المفهوم الأعلى الذي جرت العادة أن تبدأ منه فلسفةٌ ترانسندنتاليةٌ هو بوجهٍ عام التقسيم إلى الممكن وغير الممكن. ولكن، بما أن كلَّ تقسيم يفترض مفهوماً مقسَّماً، لذا يجب أن يوجد أيضاً مفهومٌ آخر أعلى، وهذا هو مفهوم موضوعٍ بعامةٍ (مأخوذٌ إشكالياً ومن دون أن يكون قد أُقرَّ هل هو شيءٌ أوَ لا شيء). وبما أن المقولات هي المفاهيم الوحيدة التي تُحمل على موضوعاتٍ بعامة، لذا فالسعي وراء تفريق موضوعٍ، هل هو شيء أو لا شيء، سيستمرُّ وفق نظام وتوجيه المقولات.

1) ما يُضادد مفاهيم الكلّ والكثرة والواحد هو المفهوم الذي يُلغي هكذا كلَّ شيء، أعني [مفهوم] **لا شيء**، وهكذا يكون موضوعُ مفهومٍ لا يقابله إطلاقاً أيَّ عيانٍ يمكن أن يشار إليه، = لا شيء، أي إنه مفهومٌ من دون موضوع، مثل النومينا التي لا يمكن أن تدخل في عداد الإمكانيات، على الرغم من أنها يجب ألا تعتبر لهذا السبب أنها غير ممكنة (كينونة العقل) (ens rationis)، أو مثل بعض القوى الأساسية الجديدة التي يمكن أن يُفكَّر بوجودها، نعم من دون تناقضٍ، ولكن أيضاً كأمثلةٍ من دون مثلٍ من التجربة، وبالتالي يجب ألا توضع في عداد الإمكانيات.

2) الواقع هو **شيءٌ ما**، النفي هو **لا شيء** أي مفهوم عدم وجود موضوع، مثل الظلّ، البرودة (لا النافية) (nihil privativum).

3) في الصورة المجرّدة للعيان، من دون جوهر، هي في ذاتها ليست موضوعاً، بل مجرد الشرط الصوري لموضوع (كظاهرة)، مثل المكان المحض والزمان المحض. إنهما حقاً شيءٌ ما كصورٍ للعيان، لكنهما هنا نفسهما ليسا موضوعاتٍ تُعاين كينونة خيالية[54] (ens imaginarium).

4) موضوع مفهومٍ يناقض نفسه، هو لا شيء لأن المفهوم هو لا شيء الممتنع، مثل شكلٍ ذي خطوطٍ مستقيمةٍ من الجانبين (لا سلبيّة) (nihil negative).

ومن هنا كان على لوحة هذا التقسيم لمفهوم **اللاشيء** (لأن الانقسام الموازي لمفهوم **شيءٍ ما** يعقبه تلقائياً) أن يُنظَّم كالتالي:

لا شيء

بوصفه

1 مفهوماً فارغاً من دون موضوع

كينونة العقل (ens rationis)

2 موضوعاً فارغاً لمفهوم

لا النافية (nihil privativum)

3 عياناً فارغاً من دون موضوع

كينونة خيالية (ens imaginarium)

4 موضوعاً فارغاً من دون مفهوم

لا سلبيّة (nihil negative)

---

(54) في طبعة A: "المكان والزمان (ens imaginarium) اللذان هما حقاً شيءٌ ما، يجب أن يُعاينا كصورٍ، لكنهما هما نفسهما ليسا موضوعاتٍ تُعاين"

ندرك [بسهولةٍ] أن شيء الأفكار (رقم **1**) تُميِّز عن المستحيل (رقم **4**) بأن الأول غير قابلٍ لأن يُعدَّ من بين الإمكانيات بما أنه ليس سوى مجرد اختلاقٍ (وإن لم يكن متناقضاً)، في حين أن الثاني يعارض الإمكانية نظراً إلى أن المفهوم يلغي حتى نفسه. لكنهما كليهما مفهومان فارغان. وبالمقابل، إن لا النافية (رقم **2**) والكينونة الخيالية (رقم **3**) هما معطياتٌ (Data) فارغة للمفاهيم. فلو لم يُعطَ النور للحواس، لما كان يمكن أن يحصل لدينا أيُّ تمثُّلٍ ولا حتى للظلام؛ ولم لم تُدرك إدراكاً حسِّياً كائناتٌ ممتدة، لما كانَ يمكن أن يحصل لدينا تمثُّلٌ عن المكان. إذاً، لا النفي ولا مجرّد صورة العيان يمكن أن يكونا أشياء من دون شيءٍ حقيقي.

القسم الثاني

من المنطق الترانسندنتالي

الجدل الترانسندنتالي

مدخل

I- حول الظاهر الترانسندنتالي

سبق وسمَّينا أعلاه الجدل بعامةٍ **منطق الظاهرة**. هذا لا يعني أنه علم **الرَّجْحانية**؛ ففي واقع الأمر إنها حقيقةٌ، ولكن تمَّت معرفتها بواسطة مبادئ غير كافية، وبالتالي إن معرفتنا لها ناقصةٌ نعم، إلا أنها مع ذلك ليست لهذا السبب مخادعةً، فيجب إذاً ألا تُفصل عن الجزء التحليلي من المنطق. وأقلُّ من هذا بكثير أن نجيز لأنفسنا اعتبار **الظاهرة والظاهر** شيئاً واحداً. ذاك أن الحقيقة أو الظاهر ليسا في الموضوع من حيث يُعاين، بل في الحكم عليه من حيث يُفكَّر فيه. ومن هنا نستطيع فعلاً أن نقول بحقٍّ: إن الحواسَّ لا تُخطئ، ولكن ليس بمعنى أنها تحكم دائماً على الوجه الصحيح، بل لأنها لا تحكم على الإطلاق.

وبالتالي فالحقيقة، مثلها مثل الخطأ، إذاً الظاهر أيضاً بوصفه

إغراءً للانزلاق نحو الخطأ، كلُّها تكمن في الحكم فقط، أي في العلاقة بين الموضوع وفهمنا لا غير. ففي معرفةٍ منسجمةٍ بالكامل مع قوانين فهمنا ليس ثمة خطأ، كما أنه لا يوجد أيُّ خطأ في تمثُّلٍ للحواس (لأنه لا يحتوي حكماً). ولكن لا تستطيع أية قوّةٍ في الطبيعة أن تنحرف من نفسها عن قوانينها الخاصة. وعليه، لا الفهم من عنده وحده (من دون تأثير سبب آخر) ولا الحواسُّ من عندها يقعان في الخطأ؛ الفهم لا يستطيع ذلك، إذا ما عمل فقط وفق قوانينه والفعل (الحكم) يجب أن يتوافق بالضرورة مع هذه القوانين. والحال أنه على هذا التوافق مع قوانين الفهم يقوم ما هو صوريٌّ في كلِّ حقيقة. ولا يوجد في الحواس أيُّ حكم على الاطلاق، لا حكمٌ صحيحٌ ولا حكمٌ خاطئ. وبما أننا لا نملك، والحال هذه، خارج هذين المصدرين للمعرفة أي مصدر آخر، لذا ينتج أن الخطأ لا يمكن أن يصدر إلا بالتأثير غير الملحوظ للحساسية على الفهم، وتحت هذا التأثير يحدث أن المبادئ الذاتية للحكم تختلط بالمبادئ الموضوعية وتجعلها تنحرف عن وُجهتها[1]، كما يحدث لجسم حُرِّك [من مكانه]، فإنه بلا شكّ سيحافظ من تلقاء نفسه دائماً على الخطّ المستقيم بالاتجاه عينه الذي تحرّك فيه؛ غير أن هذا الخطّ، في حال صدمته في نفس الوقت قوةٌ أخرى تعمل باتجاهٍ مغايرٍ، فإنه سوف يتحوّل إلى حركةٍ [بخطٍ] منحن. فلكي نميِّز الفعل الخاص بالفهم من القوة التي تختلط به، سيكون من الضروري إذاً أن نعتبر الحكم الخاطئ، كالقول بأن القطر بين قوتين تعيِّنان الحكم باتجاهين مختلفين كأنهما يحيطان بزاوية، وأن نحلَّ ذلك الأثر المركَّب إلى

(1) إن الحساسية، وهي الخاضعة للفهم بمثابة الشيء الذي يطبّق الفهم وظيفته عليه، هي مصدر المعارف الحقيقية. لكنها هي بعينها، من حيث إنها تؤثّر في فعل الفهم نفسه وتعيّنه للحكم، هي أساسُ الخطأ.

التأثيرات البسيطة التي للفهم وللحساسية: هذا ما يجب أن يتمّ في الأحكام المحضة **قبْلياً** بواسطة النظر العقلي الترانسندنتالي الذي تتمّ به (كما سبق وبيّنا ذلك) إحالة كلّ تمثُّل إلى موضعه المناسب له في ملكة المعرفة، ومن ثمَّ يتمُّ أيضاً تمييز تأثير الحساسية على الفهم.

لسنا معنيين هنا بمعالجة الظاهر التجريبي (مثلاً الخداع البَصَري) الذي يحدث بمناسبة الاستعمال التجريبي الصحيح عادةً لقواعد الفهم والذي به تُضلَّل ملكة الحكم عبر تأثير الخيال، بل نحن معنيون بـ **الظاهر الترانسندنتالي** وحده الذي يؤثر في المبادئ التي قلّما يطبّق استعمالها على التجربة - ولكُنَّا حصلنا في هذه الحالة أقلّه على محكٍ لامتحان صحتها – بل إنه ينأى بنا كلياً، على الرغم من كلّ تحذيرات النقد، عن الاستعمال التجريبي للمقولات، ويعدنا بخديعة توسيعٍ لـ **الفهم المحض**. سنسمّي المبادئ التي يلازم تطبيقها كلياً حدودَ التجربة الممكنة **كامنةً**، أما تلك التي عليها أن تعلو فوق هذه الحدود فنسميها مبادئ **مفارقة** [ومتعالية]. إلا أنني لست أقصد بهذه الاستعمال **الترانسندنتالي** أو سوء استعمال المقولات الذي ليس مجرد خطأ من قبل مَلَكة حكم حينما لا يلجمها النقد كما ينبغي، وحينما لا تراعي هذه الملكة بكَفايةٍ حدود الأرض التي عليها وحدها يسمح للفهم المحض أن يلعب دوره؛ بل إنني أقصد بالفعل مبادئ حقيقية تكلّفنا بتحطيم كلّ هذه الحواجز وبأن نستبيح حقاً لأنفسنا أرضاً جديدة بالكامل لا يعترف فيها بأي تحديد أينما كان. ومن هنا إن **الترانسندنتالي** (Tranzendrental) **والمفارق** (Transzendent) ليسا الشيء نفسه. فمبادئ الفهم المحض التي عرضناها أعلاه يجب أن تكون لاستعمال تجريبي فقط لا لاستعمال ترانسندنتالي، أي استعمالٌ يتخطّى حدود التجربة. بالمقابل، إن مبدأً ينزع هذه الحدود بل يأمر بتخطيها، يسمّى مبدأً **مفارقاً**. وإذا استطاع نقدنا أن يصل إلى الكشف

عن ظاهر هذه المبادئ المزعومة، فإن تلك المبادئ التي استعمالها مجرّد استعمالٍ تجريبي يمكن أن تسمّى، على عكس تلك، مبادئ الفهم المحض **الكامنة**.

والظاهر المنطقي الذي قوامه في مجرّد تقليد صورة العقل (ظاهر الاستنتاجات الخاطئة) ينجم فقط عن نقصٍ في الانتباه إلى القاعدة المنطقية. وبالتالي، حالما يتمّ شحذ هذه القاعدة على هذه الحال، سيتبدَّد بشكلٍ كامل على عكس الظاهر الترانسندنتالي الذي ينحلُّ حتى بعد اكتشافه وبعد أن فُهم بوضوح بطلانه بواسطة النقد الترانسندنتالي (مثلاً: الظاهر في القضية [القائلة]: يجب أن يكون للعالم بدءٌ زمنيٌّ). والسبب في ذلك هو أنه توجد في عقلنا (منظوراً إليه ذاتياً كقدرةٍ بشريةٍ على المعرفة) قواعد أساسية ومسلَّمات استعمالها، التي لها ظاهر المبادئ الموضوعية بالكامل؛ والآن يحدث لهذا السبب أن الضرورة الذاتية لربطٍ معيَّنٍ لمفاهيمنا، المطلوبة لحسن سير فهمنا، تحتسب بمثابة ضرورةٍ موضوعية لتعيُّن الأشياء في ذاتها. إنه **وهمٌ** لا يمكن أبداً تجنُّبه، مثلما أننا لا نستطيع تجنُّب أن يبدو لنا البحر أكثر ارتفاعاً في الوسط مما هو عليه قرب الشاطئ، لأننا نراه بأشعةٍ أعلى في الحالة الأولى مما في الثانية، أو أيضاً ليس أكثر مما لا يستطيع عالم الفلك نفسه أن يحول دونه بألا يبدو له القمر عند طلوعه، على الرغم من أن [هذا العالم] لا يغشُّ بهذه الظاهرة.

سيكتفي الجدل الترانسندنتالي إذاً بالكشف عن ظاهر الأحكام الترانسندنتالية، وفي الوقت نفسه بمنعه عن أن يخدعنا؛ ولكن أن يصل إلى حد حتى أن يختفي [هذا الظاهر] (على غرار الظاهر)، لا بل يختفي (مثل المظهر المنطقيّ)، وألاّ يعود هناك مظهرٌ، فهذا ما لا يستطيع أبداً أن يقوم به، ذاك أننا نواجه **وهماً طبيعياً** لا مفرَّ منه،

يرسو هو نفسه على مبادئ ذاتية، ويدسها زوراً كموضوعية، بينما الجدل المنطقي، في حلّ الاستنتاجات الخاطئة لا ينشغل إلا بخطأ واحدٍ في الانقياد إلى المبادئ، أو بظاهرٍ مصطنعٍ في تقليدها. ثمة إذاً جدلٌ طبيعيٌ ولا مفرَّ منه للعقل المحض، ليس جدلاً يتورَّط فيه جاهلٌ لافتقاره إلى المعارف، ولا جدل اختلقه سفسطائيٌّ ما لكي يبلبل أفكار أناسٍ عقلاء، بل جدلٌ مرتبط بالعقل البشري بطريقةٍ لا يمكن إعاقتها، والذي حتى بعد كشفنا عن خداعه، لن ينقطع عن وعده له، وعوداً كاذبة تدفعه بلا كللٍ نحو أخطاء وليدة ساعتها، هي بحاجة دائماً إلى رفعها.

II- في العقل المحض
بوصفه مقرَّ الظاهر الترانسندنتالي
أ- في العقل بعامة

كلُّ معرفتنا تبدأ من الحواس، تنتقل من هنا إلى الفهم وتنتهي في العقل الذي لا يوجد فينا شيء أعلى منه ليشتغل على مادة العيان ويوصلها إلى الوحدة الأعلى للفكر. ولمّا كان ينبغي عليَّ أن أعطي الآن تحديداً لهذه القدرة العليا على التفكير، فإنني أجد نفسي في بعض الحيرة. يوجد لهذه الملكة، كما وللفهم مجرد استعمالٍ صوريٍّ، أي استعمالٌ منطقي، بما أن العقل يجرِّد من كلِّ محتوى المعرفة، ولكن بما أنه يحتوي هو نفسه أصل بعض المفاهيم والمبادئ التي لا يستعيرها لا من الحواس ولا من الفهم، فله إذاً استعمالٌ حقيقيّ. أما الملكة الأولى، فقد قام المناطقة، والحقُّ يقال، بتوضيحه بواسطة القدرة على الاستدلال غير المباشر (لكي تُميَّز عن الاستدلالات المباشرة) (consequentiae immediatae)؛ أما المَلَكة الثانية التي تُنتج هي نفسها مفاهيم فلم تكن لتفهم من خلال ذلك

التوضيح. ولمّا كان يوجد الآن هنا تقسيمٌ للعقل إلى ملكةٍ منطقيَّةٍ وملكةٍ ترانسندنتاليةٍ، لذا وجب البحث عن مفهوم أعلى لمصدر المعرفة هذا يشمل تحته المفهومين معاً، وفي هذه الأثناء يمكننا أن نتوقَّع وفق المماثلة مع مفاهيم الفهم، أن يعطينا المفهوم المنطقي في وقتٍ واحدٍ المفتاح إلى الترانسندنتالي وأن تزودنا لوحة وظائف مفاهيم الفهم في وقتٍ واحدٍ بشجرة نسب مفاهيم العقل.

كنا قد أوضحنا في الجزء الأول من المنطق الترانسندنتالي الفهم بأنه ملكة القواعد؛ هنا سنميِّز العقل عن الفهم نفسه بتسميته **ملَكَة المبادئ**.

تحتمل عبارة مبدأ معنيين، فهي تعني عادةً معرفةً فقط، يمكن أن تُستعمل كمبدأٍ، مع أنها في ذاتها وبحكم منشأها الخاص ليست مبدأً (Principium). فكل قضيةٍ كلية، حتى ولو كانت مستمدَّةً من التجربة (بالاستقراء) يمكن أن تخدم كمقدِّمةٍ كبرى في استنتاج عقليّ؛ لكنها ليست لهذا السبب هي نفسها مبدأً (Principium). فالمسلَّمات الرياضية (مثلاً: بين نقطتين لا يمكن أن يوجد إلا خطٌّ مستقيمٌ واحد) هي حقاً معارف كليةٌ **قبْلياً**، ومن هنا تُسميٌّ بحقٍ مبادئ بالنسبة إلى الحالات التي يمكن أن تُدرج تحتها. لكنني لا أستطيع مع ذلك، لهذا السبب أن أقول إنني أعرف بهذه الخاصية للخطوط المستقيمة، بعامةٍ وفي حد ذاتها، انطلاقاً من مبادئ، بل فقط في العيان المحض.

من هنا سوف أسمي معرفةً انطلاقاً من مبادئ تلك المعرفة التي أعرف فيها الخاصَّ في الكلّي، وهكذا يكون إذاً كل استنتاج عقليّ صورةً لاشتقاق معرفةٍ من مبدأ بواسطة مفاهيم، ذاك أن المقدمة الكبرى تعطي دائماً مفهوماً يجعل أن كلَّ ما يُدرج تحت شرطه تتمُّ معرفته انطلاقاً منه بموجب مبدأ. والآن، بما أن كلَّ معرفةٍ كليَّةٍ

يمكنها أن تخدم كمقدِّمةٍ كبرى في استنتاج عقليّ، وبما أن الفهم يقدِّم مثل هذه القضايا الكلية **قبْلياً**، فإنه يمكن لهذه أن تسمّى أيضاً مبادئ بالنظر إلى استعمالها الممكن.

غير أننا لو أخذنا بعين الاعتبار مبادئ الفهم المحض هذه في حد ذاتها بحسب مصدرها، فإنها ليست بأقلّ من معارف انطلاقاً من مفاهيم. لأنها لن تكون حتى ممكنةً **قبْلياً**، لو لم نكن نُدخل إليها العيان الحسي (في الرياضيات)، أو شروط تجربةٍ ممكنةٍ بعامة. أنَّ كلَّ ما يحدث، فله سببٌ، لا يمكن إطلاقاً أن يُستنتَج من مفهوم ما يحدث بعامةٍ؛ بل بالأحرى إن المبدأ هو الذي يبيِّن كيف أنه لا يمكننا أن نحصل على مفهوم تجربةٍ معيَّنٍ إلا من هذا الذي يحدث أولاً.

فالفهم إذاً لا يمكنه بشكلٍ مطلق أن يحصل على معارف تأليفية انطلاقاً من مفاهيم، وهذه هي في الحقيقة ما أسميه مبادئ مطلقاً، في حين أن كل القضايا الكلية بعامةٍ يمكن أن تسمَّى مبادئ نسبيَّة.

وإنها لأمنيةٌ قديمةٌ تلك التي ربما تتحقق يوماً - تُرى من يعرف في أي وقت [؟] - وهي أن نكون قادرين ذات يوم على الذهاب إلى مبادئ القوانين المدنية بدلاً من [قصد] تنوُّعها الّذي لا حصر له؛ لأنه في هذا وحده يمكن أن يكمن سرُّ تبسيط التشريع كما يُقال. لكن القوانين هي هنا أيضاً مجرد وضع حدود لحريتنا بشروطٍ، تنسجم هي مع نفسها في ظلها بشكلٍ كامل. إذاً تعود إلى شيءٍ هو بالكامل صنع أيدينا ونستطيع نحن أن نكون سببه بواسطة تلك المفاهيم عينها. ولكن كيف ينبغي لموضوعاتٍ في ذاتها، كيف يجب على طبيعة الأشياء أن تخضع لمبادئ وأن تُعيَّن وفق مجرَّد مفاهيم، فهذا مطلبٌ وإن لم يكن فيه شيء محالٌ، إلا أنه في مطلبه يحتوي بالفعل أقله على شيء لا يقبله العقل أبداً في مطلبه. ومهما يمكن أن

يكون عليه الأمر بهذا الخصوص (لأن البحث في هذه النقطة لا يزال أمامنا)، فإنه يتضح من ذلك على الأقل أن المعرفة انطلاقاً من مبادئ (باعتبارها في ذاتها) إنما هي شيءٌ مختلفٌ كلياً عن معرفة الفهم، التي يمكنها أن تنطلق هي أيضاً بالتأكيد من معارف أخرى آخذةً صورة مبدأ، لكنها بحد ذاتها (من حيث هي تأليفيةٌ) لا تستند إلى مجرد الفكر، ولا تحتوي في ذاتها، شيئاً كلياً بموجب مفاهيم.

لئن كان الفهم ملكةً لوحدة الظاهرات بواسطة القواعد، فإن العقل هو ملكة وحدة قواعد الفهم تحت مبادئ. إذاً العقل لا يطبِّق أبداً بادئ ذي بدء على تجربة أو على أي موضوع كان، بل على الفهم لكي يعطي **قبْلياً** معارفه المختلفة وحدةً بواسطة مفاهيم، هي التي يمكن أن تسمَّى وحدة العقل، وهي من نوعٍ مختلفٍ كلياً عن التي يمكن أن تكون في وسع الفهم.

هذا هو المفهوم العام لملكة العقل، بقدر ما كان بالإمكان أن يُجعل مفهوماً، مع غياب كاملٍ لأمثلةٍ (التي ينبغي أن تعطي أولاً في ما بعد).

ب- في الاستعمال المنطقي للعقل

يُميَّز [عادةً] بين ما يُعرف مباشرةً، وما يمكن أن يُستَنْتَج فقط [من استدلالٍ]. فأن يكون في شكلٍ محدَّدٍ بثلاثة خطوطٍ مستقيمةٍ ثلاث زوايا، هذا ما يُعرف مباشرةً؛ أما أن تكون هذه الزوايا تساوي مجتمعةً [زاويتين] قائمتين، فهذا ما يُستنتج فقط [باستدلالٍ]. وبما أننا دائماً بحاجةٍ إلى الاستدلال، وأننا بهذا نصبح معتادين عليه تماماً آخر الأمر، لذا لا نعود نلاحظ هذا التمييز في النهاية، ونحسب غالباً، كما يحصل في ما يسمَّى خداع الحواس، أن شيئاً قد تمَّ إدراكه إدراكاً حسياً مباشرة، وهو في الحقيقة ما قمنا بالاستدلال عليه فقط.

وفي كلِّ استدلالٍ، هناك قضيةٌ **واحدة** تقع في أساسه[2] واستدلالٌ آخر، أعني النتيجة، التي تستمدُّ من تلك، [3] وأخيراً الاستنتاج العقلي (Konsequenz) الذي بموجبه ترتبط حقيقة الاستدلال الثاني بحقيقة الاستدلال الأول بشكلٍ لا ينفصل. فإذا كان الحكم المستَدَلُّ عليه متضمَّناً هكذا في القضية الأولى بحيث يمكن أن يُستمدَّ منها دون وساطة تمثُّلٍ ثالثٍ، فالاستنتاج يسمَّى مباشراً (نتيجة مباشرة) (consequentia immediate)؛ ولآثرت تسميته استدلال الفهم. أما إذا كان ضرورياً، بالإضافة إلى المعرفة الواقعة في أساسه، لحكم آخر أيضاً، لكي يؤدي إلى النتيجة، فيسمَّى [هذا] الاستنتاج استدلالاً قياسياً. لقد ضمنت في القضية [القائلة]: **كلُّ الناس قابلون للموت**، القضايا [التالية]: بعض الناس هم قابلون للموت، بعض القابلين للموت هم أناس، لا شيء[4] مما هو غير قابل للموت بإنسان، وهذه هي استنتاجات مباشرةٌ من [القضية] الأولى. وعلى العكس، ليست هذه حالة القضية [القائلة]: كلُّ العلماء هم قابلون للموت ليست متضمَّنةً في الحكم الذي تمَّ افتراضه (لأن مفهوم العالم لا يوجد قط في القضية الرئيسية)، ولا يمكن أن يُستمدَّ منه إلا بواسطة حكمٍ وسيط.

في كلِّ استدلالٍ قياسيٍّ أفكِّر بادئ ذي بدءٍ بـ **قاعدة** كبرى (major) بواسطة **الفهم**. ثانياً **أدرج** معرفةً تحت شرط القاعدة صغرى (minor) بواسطة **مَلَكة الحكم**. أخيراً، أعيِّن معرفتي بواسطة محمول القاعدة نتيجة (conclusion)، إذاً **قبْلياً**، بواسطة **العقل**. إذاً، العلاقة

(2) إضافة في B.

(3) إضافة في B.

(4) في A: "قابلون للموت، **أو**" بعض القابلين للموت هم أناس، **أو**: لا شيء.

التي تقدِّم المقدِّمة الكبرى على أنها القاعدة بين معرفةٍ وشرطها، هي التي تشكِّل مختلف أنواع الاستدلالات القياسية. وهذه الأنواع هي إذاً بالضبط ثلاثة، مثل جميع الأحكام بعامة، من حيث إنها تتميَّز عن بعضها بحسب ما تعبِّر في الفهم عن العلاقة المكونة للمعرفة، وهي الاستدلالات القياسية **الاقترانية**، **والشرطية المتّصلة** أو **الشرطية المنفصلة**.

وإذا كانت النتيجة قد قدِّمت كحكمٍ - كما يحدث ذلك في معظم الأحيان، لكي يُنظر في ما لو كان هذا الحكم لا ينجم عن أحكامٍ سبق وأعطت وقد فُكِّر بواسطتها هي نفسها موضوعٌ مختلفٌ تماماً، فإني أبحث في الفهم عن تأكيد هذه الجملة الختامية هل هذا التأكيد موجودٌ فيه نفسه بشروطٍ معيَّنةٍ بمقتضى قاعدةٍ عامة. فإذا وجدتُ حينئذٍ شرطاً كهذا، وكان بالإمكان أن يُدرج موضوع الجملة الختامية تحت الشرط المعطى، فإن النتيجة تكون مستَنْتَجةً من القاعدة **التي تصلح أيضاً لموضوعاتٍ أخرى للمعرفة**. نرى من ذلك أن العقل يسعى، في الاستدلال، إلى إرجاع المختلف الكبير لمعرفة الفهم إلى أصغر عددٍ من المبادئ (من شروطٍ عامة) وإلى أن ينتج بذلك وحدتها العليا.

ج - في الاستعمال المحض للعقل

هل يُمكن عزل العقل، وهل يبقى حينئذٍ بالفعل مصدراً خاصاً لمفاهيم وأحكامٍ لا تصدر إلا عنه، وبهذا يتصل بموضوعاتٍ، أم تراه مجرَّد مَلَكةٍ وضيعةٍ مهمتها إعطاء معارف معطاةٍ صورةً معيَّنةً، تسمَّى منطقيةً، مما يجعل معارف الفهم متصلةً بين بعضها البعض فقط وقواعد دنيا تصبح تابعةً لقواعد أخرى أعلى منها (يشغل شرطها بشرط الأولى في حيزها) بالقدر الذي يراد أن يتم السعي إليه عبر

مقارنتها بها بنفسها؟ هذا هو السؤال الذي نأخذ الآن على عاتقنا بمعالجته مؤقتاً فقط. وبالفعل، إن تنوُّع القواعد ووحدة المبادئ يشكّلان مطلباً للعقل لكي يجلُب الفهم إلى انسجامٍ تامٍ مع نفسه، مثلما يجلب الفهم تنوُّع العيانات تحت مفاهيم وبهذا يعمل على ربطها. لكن مبدأ كهذا لا يملي أيَّ قانونٍ على الأشياء، ولا يحتوي أساس الإمكانية لمعرفتها ولتعيينها بعامةٍ كما هي، بل هو فقط قانونٌ ذاتيٌ للتوفير في مخزون فهمنا، عبر مقارنة مفاهيمه باستخدامها العام، إلى أصغر عدد ممكن، من دون أن نستطيع مطالبة الموضوعات نفسها بتوافقٍ يمكن أن يشجّع فهمنا على الراحة وعلى توسيع مجال الفهم، أو بتخويلنا إسناد صحةٍ موضوعية إلى المسلّمة في وقتٍ واحد. فالسؤال، بكلمةٍ واحدةٍ هو: هل العقل في ذاته، أي العقل المحض، يحتوي **قبْلياً** مبادئ تأليفية وقواعد، وما عسى أن يكون قوام هذه المبادئ؟

إن طريقة عمل العقل الصوريَّة والمنطقية في الاستدلالات القياسية تزوِّدنا بإرشادٍ كافٍ بهذا الخصوص لكي نرى على أي أساسٍ سيقوم المبدأ الترانسندنتالي الأساسي للعقل في معرفته التأليفية.

أولاً: لا يمكن تطبيق الاستدلال القياسيّ على عياناتٍ بهدف إخضاعها لقواعد (كما يفعل الفهم ذلك بواسطة مقولاته)، بل على مفاهيم وأحكام. فإذا كان إذاً للعقل المحض تطبيقٌ على موضوعاتٍ أيضاً، يبقى مع ذلك أن ليس له علاقةٌ مباشرةٌ بها وبعياناتها، بل هو لا علاقة له إلا بالفهم وبأحكامه التي تنطبق مباشرةً على الحواس وعلى عيانها لكي تعيِّن موضوعها. إذاً وحدة العقل ليست وحدة تجربةٍ ممكنةٍ، بل هي وحدةٌ مختلفة جوهرياً عن هذه الوحدة التي هي وحدة الفهم. [المبدأ القائل]: إن كلَّ ما يحدث له سببٌ، ليس على الإطلاق مبدأً معروفاً ومفروضاً من العقل. هو يجعل وحدة

التجربة ممكنةً ولا يستعير شيئاً من العقل، الذي ما كان ليفرض أيَّ وحدةٍ تأليفيةٍ كهذه بواسطة مجرد مفاهيم، من دون هذه العلاقة بالتجربة الممكنة.

ثانياً: يبحث العقل في استعماله المنطقيّ عن الشرط الكلّي لحكمه (النتيجة)، والاستدلال القياسيُّ هو نفسه ليس سوى حكم بواسطة إدراج شرطه تحت قاعدةٍ كلية (المقدمة الكبرى). والآن، بما أن هذه القاعدة قد تخضع هي نفسها لعملية العقل نفسها بالذات، وهكذا يصبح البحث عن الشرط ضرورياً (بواسطة قياسٍ سابق) (Prosyllogismos) طالما أن العملية يمكن أن تتواصل، فمن الواضح جداً أن المبدأ الخاص بالعقل بعامةٍ (في الاستعمال المنطقي) هو حصول معرفة الفهم المشروطة، على اللامشروط الذي به تكتمل وحدتها.

لكن هذه المسلَّمة المنطقية التي لا يمكن أن (تصبح مبدأً) (Principium) للعقل المحض إلا بأن نقرَّ بأنه إذا كان المشروط معطىً، فكلُّ سلسلة الشروط التابع أحدها للآخر - سلسلة هي نفسها إذاً لا مشروطة - هي أيضاً معطاة (أي أنها محتواةٌ في الموضوع وفي ربطه).

إلا أن مثل هذا المبدأ للعقل المحض هو بواضح الأمر **تأليفي**؛ لأن المشروط يتعلّق بالتأكيد تحليلياً بشرطٍ ما، ولكن ليس باللا-مشروط. من هذا المبدأ إذاً يجب أن تُشتقَّ قضايا تأليفية مختلفة لا يعلم الفهم المحض عنها شيئاً، بما أنه لا شغل له إلا بموضوعات تجربةٍ ممكنةٍ، معرفتها وتأليفها هما مشروطان دائماً. أما اللامشروط، في ما لو كان موجوداً حقاً، فيجب أن يُنظر فيه بصورةٍ خاصة وبالنظر إلى كلِّ التعيينات التي تميزه من كلِّ ما هو مشروطٌ، وهكذا يجب أن يوفِّر مادَّةً لعدَّة قضايا تأليفية **قبلياً**.

إن المبادئ الصادرة عن هذا المبدأ الأعلى للعقل المحض سوف تكون **مفارقةً** بالنسبة إلى كلِّ الظاهرات، أعني أنه لن يكون

بالإمكان أبداً أيُّ استعمالٍ تجريبيّ لهذا المبدأ يكون مناسباً له. وسيكون بالتالي مختلفاً بالكامل عن كلِّ مبادئ الفهم (التي استعمالها **كامنٌ** بدقةٍ تامة، كون إمكانية التجربة هي موضوعها (Thema)الوحيد). والآن، المهمَّة التي تنتظرنا في الجدل الترانسندنتالي، والتي سنعرضها الآن انطلاقاً من مصادرها المخفية في أعماق العقل البشري هي التالية: أن نُثبت إذا ما كان ذلك المبدأ الذي به تصل سلسلة الشروط (في تأليف الظاهرات أو حتى في تفكُّر الأشياء بعامةٍ) إلى اللامشروط في نهاية الأمر، يمتلك صحةً موضوعيةً أم لا؛ أن نُثبت ما هي النتائج الآتية عنه، المؤثرة على الاستعمال التجريبي للفهم؛ أو بالأحرى، هل توجد أية قضيةٍ للعقل صادقة موضوعياً، أم أنها، على العكس، ليست سوى مجرّد أمرٍ يوجِّهنا نحو الصعود بلا انقطاع إلى شروطٍ أعلى لكي نقترب من الكمال في سلسلتها، وهكذا نُدخل إلى معرفتنا أعلى وحدةٍ عقليةٍ ممكنة؛ أقول، علينا أن نُثبت هل لم يُنظر إلى مطلب العقل هذا بسبب سوء فهم، وكأنه مبدأٌ ترانسندنتالي للعقل المحض الذي يفترض كمالاً تامّاً لسلسلة الشروط في الموضوعات نفسها؛ بالإضافة إلى ذلك، علينا أن نرى ما عسى أن تكون التفسيرات السيِّئة وغرور العقل الذي اندسَّ في الاستدلالات القياسية التي تمَّ توفير مقدّمتها الكبرى من العقل المحض (وهي ربما ذات طابع الافتراض أكثر من المسلَّمة) وهي ترغب في الصعود من التجربة وصولاً إلى شروطها. [إن حلَّ هذه الإشكاليات] هو مهمة الديالكتيك الترانسندنتالي الذي نحن بصدد عرضه من مصدره الواقع في أعماق العقل البشري. وسوف نقسم هذا الديالكتيك إلى جزأين: نعالج في **أولهما المفاهيم الترانسندنتالية** للعقل المحض، وفي **ثانيهما الاستدلالات القياسية المفارقة والاستدلالات القياسية الجدلية**.

الكتاب الأول
من الديالكتيك الترانسندنتالي
في مفاهيم العقل المحض

مهما كان الحكم الذي ترانا نطلقه على إمكانية المفاهيم الصادرة عن العقل المحض، فمن المؤكَّد أنها ليست مفاهيم تمَّ الحصول عليها بمجرد التفكير، بل بالاستدلال القياسي. إن مفاهيم الفهم هي أيضاً مفكَّرةٌ **قبْلياً** قبل التجربة لتجعل التجربة ممكنةً، غير أنها لا تحتوي أكثر من وحدة النظر العقلي حول الظاهرات من حيث إنه لا بدَّ لهذه من أن تنتمي بالضرورة إلى وعيٍ تجريبيٍّ ممكن. بهذه المفاهيم وحدها تكون معرفة أو تعيين موضوعٍ ممكنين. إنها هي أيضاً التي تعطي بادئ ذي بدءٍ المادة للاستدلال القياسي ولا يوجد قبل ذلك أي مفهومٍ **قبْلياً** عن موضوعاتٍ يمكن أن تُستَنْتَج منها. بالمقابل، تتأسّس حقيقتها الموضوعية مع ذلك فقط على واقع أنه: بما أنها هي التي تشكِّل الصورة العقلية لكلِّ تجربة، لذا يجب أن يكون بالإمكان دائماً إثباتها في التجربة.

إلا أن تسمية "مفهوم العقل تقوم مؤقتاً بإثبات أنه لا يريد لنفسه أن يُحصر في نطاق التجربة، بما أنه يختصُّ بمعرفةٍ ليست كلُّ معرفةٍ تجريبيةٍ إلا جزءاً منها (ربما كلُّ التجربة الممكنة أو تأليفها التجريبي)، إنها حتى ذلك الحين بالفعل معرفةٌ لن تكيفها بشكلٍ كاملٍ أبداً أية تجربةٍ حقيقية، بل هي دائماً منتميةٌ إليها. وتصلح مفاهيم العقل لـ **الفهم** مثلما تصلح مفاهيم الفهم لـ **الفهم** (الادراكات الحسِّية). وبما أن مفاهيم العقل تحتوي اللامشروط، فإنها تخصُّ شيئاً ما تنتمي إليه كلُّ تجربة، أما هو نفسه فليس أبداً موضوعاً للتجربة: شيءٌ ما يقود إليه

العقل في استدلالاته انطلاقاً من التجربة، وبناءً عليه يقدِّر ويقيس درجة استعماله التجريبي، لكنه لا يشكِّل أبداً عنصراً للتأليف التجريبي. أما إذا كانت لهذه المفاهيم - بصرف النظر عن ذلك - صلاحيةٌ موضوعية، فعندئذ يمكن أن تسمَّى مفهوماً استدلالياً (conceptus ratiocinati) (مفاهيم مستنتَجةٌ بطريقةٍ صحيحة)؛ وفي حالاتٍ لا تكون هي كذلك، فإنها تكون ناتجةً خلسةً على الأقل بواسطة ظاهر الاستدلال ويمكن أن تسمَّى مفهوماً مماحكاً (conceptus ratiocinantes). ولكن بما أن هذا لا يمكن أن يُقرَّ إلا في الفصل الذي تعالج فيه الاستدلالات القياسية الجدلية للعقل المحض، لذا لا يمكننا بعد أن نضعه موضع العناية، بل من الآن وحتى ذلك الحين، سنقوم، مثلما سبق وسمّيْنا مقولاتٍ مفاهيم الفهم المحضة، بتسمية مفاهيم العقل المحض باسم جديدٍ ونطلق عليها اسم أفكار (Ideen) ترانسندنتالية، وسوف نوضحُ الآن هذه التسمية ونبرِّرها.

القسم الأول
من الكتاب الأول
من الجدل الترانسندنتالي
في الأفكار بعامة

على الرغم من وفرة ثراء لغاتنا، يجد المفكِّر نفسه غالباً في حيرةٍ بسبب العبارة التي تلائم مفهومه؛ وفي حال عدم وجودها لا يستطيع أن يُفهم ليس فقط من الآخرين، بل حتى من قبله هو نفسه. أما أن تُصاغ كلماتٌ جديدةٌ، فهذا استباحةٌ لحقٍّ على التشريع في اللغات قلَّما ينجح؛ ثم، قبل الإقدام على هذه الوسيلة الميؤوس منها، يحسن بنا أن نبحث في لغةٍ ميتةٍ وضالعةٍ في العلم عمَّا إذا لم يكن هذا المفهوم ومعه لفظه المناسب له

موجوداً هناك، وعمّا إذا كان الاستعمال القديم له نفسه قد أصبح غير مستقرٍّ بعض الشيء من جرّاء عدم احتراس واضعيه؛ إنه لأفضل حقاً أن ندعِّم فيه المعنى الذي كان خاصاً به بصورةٍ رائعة (حتى لو ظل موضع شكٌّ ما إذا كان هذا هو المعنى المقصود به بالضبط في ذلك الوقت)، بدلاً من أن نضرَّ بعملنا وأن نجعل أنفسنا فقط غير مفهومين.

ولهذا السبب، إذا اتفق أن وجدت كلمةٌ واحدةٌ لا غير لتعبر عن مفهوم معيَّنٍ، وكانت ملائمةً في معناها المتعارف عليه بدقةٍ لهذا المفهوم الّذي من المهمّ جداً أن يميَّز عن مفاهيم أخرى قريبةٍ منه، فمن المستحسن أن لا نسرف بهذه الكلمة، أو أن نستعملها مرادفةً لمجرد التنويع، بدلاً من استعمال كلماتٍ أخرى؛ بل [علينا] أن نحافظ بعنايةٍ على مدلولها الخاص؛ لأنه، خلافاً لذلك، يحدث بسهولةٍ في حال لم تعد العبارة تشغل انتباه [القارئ] بشكلٍ خاص، أن تضيع بين كميةٍ من الألفاظ الأخرى ذات المعنى المختلف جداً عنها، وتضيع أيضاً الفكرة التي كان بإمكان تلك الكلمة أن تؤديها هي وحدها.

استخدم **أفلاطون**(*) عبارة **الفكرة** (Idee) على نحوٍ يُظهر بوضوحٍ أنه كان يعني بذلك شيئاً ليس فقط لا يستعار البتة من الحواس، بل يتخطّى بعيداً حتى مفاهيم الفهم التي انشغل بها

(*) أفلاطون (427 ـ 348 ق. م.) فيلسوف يوناني، تلميذ سقراط، أسس الأكاديمية، وهي مدرسته، في أثينا. وضع مؤلفاته التي يقارب عددها الثلاثين، بصيغة الحوار. أشهرها **المأدبة**، **الجمهورية**، **السفسطائي** و**برمينيدس**. أثرّ في مجرى الفكر الفلسفي في جميع مراحل تطوره.

أرسطو، لأنه لا يمكن أبداً أن يوجد في التجربة أيُّ شيءٍ يتطابق معها. الأفكار، عند **أفلاطون**، هي نماذج أولى للأشياء ذاتها وليست إلا مفاتيح لتجارب ممكنة، كما هي حال المقولات. وبحسب رأيه أنها فاضت من العقل الأعلى ومن هنا أصبحت مكتَسَبَةً من العقل البشري الذي لم يعد الآن في حالته الأصلية، بل أصبح عليه أن يُعيد بعناء الأفكار القديمة - وهي الآن محجوبةٌ جداً - إلى الذاكرة (وهذا ما يسمَّى فلسفة). إنني لا أريد أن أخوض هنا في أيِّ بحثٍ أدبي سعياً وراء تحديد المعنى الذي ربطه هذا الفيلسوف العظيم بتعبيره. أنا أشير فقط إلى أنه ليس غريباً على الإطلاق أن يُفهم - سواء في الحديث العادي أو في الكتب - عبر المقارنة بين الأفكار التي يعبِّر عنها المؤلف حول موضوعه، أفضل مما فهم هو نفسه، حيث إنه قد لا يكون عيَّن مفهومه بكفاية، وهكذا يكون قد تكلَّم أحياناً، بل حتى فكَّر بعكس ما كان قد قصده هو نفسه.

نعم، لاحظ **أفلاطون** أن قدرتنا على المعرفة تشعر بحاجةٍ أرفع مما تهجِّيه مجرد الظاهرات وفق وحدةٍ تأليفيةٍ كي تستطيع أن تقرأها كتجربة، وأن عقلنا يتحفَّز بالطبع لمعارف تذهب إلى أبعد بكثير مما يمكن أن يستطيع ذلك أيٌّ من الموضوعات المعطاة من التجربة، ليتطابق معها في أيِّ وقتٍ من الأوقات؛ إلا أنها معارف لها حقيقتها وليست على الاطلاق مجرّد أوهامٍ كاذبة.

وجد **أفلاطون** أفكاره خصوصاً في كلِّ ما هو عمليٌّ(5)، أعني

(5) لا شك في أنه وسَّع مفهومه ليشمل أيضاً معارف نظريةً بمجرّد أنها كانت محضةً ومعطاةً قبلياً فقط، وليشمل حتى الرياضيات، على الرغم من أن لهذه موضوعها ليس في أيِّ مكانٍ آخر غير التجربة الممكنة. هنا لا أستطيع الآن أن أتبعه، وهكذا أقلُّ بكثيرٍ =

المؤسَّس على الحرية التي تقف من جهتها وسط معارف هي نتاجٌ مميَّزٌ للعقل. إن من أحبَّ أن يستمدَّ مفهوم الفضيلة من التجربة، من أحبَّ أن يجعل ما لا يمكن أن يصلح في أحسن الحالات إلا كمثلٍ للتوضيح الناقص مثالاً لمصدر المعرفة (كما فعل ذلك كثيرون في واقع الأمر)، يكون قد أراد أن يجعل من الفضيلة إمَّعةً (Unding) مشبوهةً، متقلِّبة بحسب الأزمنة والظروف وغير صالحةٍ إطلاقاً لأن تكون قاعدة. وبالعكس، سوف يدرك كلُّ واحدٍ أنه، إذا ما قُدِّم إليه أحدٌ كمثالٍ للفضيلة، فإنه مع ذلك يدرك دائماً أنه يملك في ذهنه هو وحده الأصل الحقيقيَّ الذي يقارن به هذا المثال المزعوم، وبناء على هذا [الأصل] فقط يحترمه. لكن هذا المثال هو فكرة الفضيلة التي يمكن، بالنظر إليها، لجميع الموضوعات الممكنة للتجربة أن تكون بالفعل صالحةً كأمثلةٍ (بمثابة براهين على أن ما يطلبه مفهوم العقل يمكن أن يُنْجَز إلى حدٍّ ما)، إلا أنها لا تصلح كمُثُلٍ أولى. وأن ليس لإنسانٍ أن يتصرَّف يوماً بالتطابق مع ما تحتويه الفكرة المحضة للفضيلة، هذا لا يبرهن إطلاقاً على شيءٍ خياليٍّ في هذه الفكرة. ففي حقيقة الأمر، إن أيَّ حكم حول وجود أو غياب قيمةٍ أخلاقيةٍ ليس ممكناً إلا بواسطة هذه الفكرة؛ إذاً هي بالضرورة في أساس كلِّ الاقتراب من الكمال الأخلاقي مهما كان البعد عنه الذي يمكن أن تبقينا عليه عوائق ليس بالإمكان تحديدها بحسب مرتبتها في الطبيعة البشرية.

إن **الجمهورية الأفلاطونية**، بوصفها مثلاً وهميّاً ملفتاً للنظر عن كمالٍ من نسيج الأحلام، لا يمكن أن يجد له مكاناً إلا في رأس

= بخصوص استنباطه الصوفي لهذه الأفكار أو المبالغات التي كان وكأنه يقيم بواسطتها فرضيات؛ مع أن اللغة الراقية التي كان يستخدمها في هذا الميدان قابلةٌ تماماً لتأويلٍ أكثر اعتدالاً ومناسبة لطبيعة الأشياء.

مفكّرٍ عابثٍ، وقد وجد **بروكر**(*) من المضحك أن الفيلسوف قد زعم أنه لن يكون أبداً بإمكان الأمير أن يحكم جيداً إن لم يكن مشاركاً بالأفكار. ولكن الأجدر بنا أن نتقصّ أكثر هذا التفكير وأن نكرّس له (حيث تركنا هذا الرجل الفاضل من دون مساعدة) جهوداً جديدةً لكي نضعه تحت الضوء، بدلاً من أن ننحّيه جانباً على أنه غير ذي نفعٍ بالحجة البائسة والضارّة جداً: أن [كلامه] غير قابلٍ للتحقيق. فدَستورٌ ينصُّ على **أكبر قدرٍ من الحرية البشرية** بموجب قوانين تعمل على أن **تتمكن حرية كل واحدٍ** من أن تقوم **وحرية الآخرين معاً** (لا ينصُّ على أكبر قدرٍ من السعادة، لأن هذه سوف تتبع تلك تلقائياً)، هي بالفعل على الأقلّ فكرةٌ ضروريةٌ يجب أن توضع في أساس ليس فقط المشروع الأول لدستور دولةٍ، بل أيضاً في أساس كلّ القوانين؛ ومما يجب أن نجرّده أولاً من العوائق الراهنة التي قد لا تكون نابعةً حتماً من الطبيعة البشرية، بل من الإهمال السابق للأفكار الصحيحة أثناء التشريع. لأنه لا شيء يمكن أن يعتبر أكثر ضرراً وأقلّ جدارةً بالفيلسوف من الاستعانة الخسيسة بتجربةٍ زعماً بأنها تناقضه، وهي، مع ذلك، ما كانت لتوجد اطلاقاً لو تمّ إنشاء تلك الهيئات في الوقت المناسب على أساس الأفكار ولو لم يُتح لمفاهيم فظّة - وهي حقاً كذلك كونها مستمدّة من التجربة - أن تُفسد كلّ نيّةٍ حسنة. وكلّما جاء التشريع والسلطة أكثر تجاوباً مع هذه الفكرة، كلما أصبحت العقوبات بلا شكٍ أكثر ندرةً، ومن ثمّ فمن المعقول جداً (كما يزعم **أفلاطون**) أن لا يكون، مع

(*) هو (J. J. Brucker) (1696 ـ 1770)، من أوائل دعاة تطبيق علم التاريخ على تاريخ الفلسفة نشر بين 1742 و1744 كتابه الرئيسي **تاريخ الفلسفة النقدي من عالمٍ يرقى إلى بـدايـات الـطـبـاعـة** *(Historia Critica Philosophiae a Mundi Incunabilis Ad Nostram Usque Aetatem Deducta)* وقد انتشر موجز له في الأوساط الأكاديمية.

وجود تنظيم كاملٍ للتشريع والحكم، شيءٌ كهذه العقوبات ضرورياً على الإطلاق. ولكن، على الرغم من أن حالةً كاملةً قد لا تتحقَّق أبداً، يبقى أن الفكرة لن تكون، لهذا السبب، أقلَّ صحةً، إنها هي التي ترفع هذا الحدَّ الأقصى كمثالٍ [أعلى] لكي تقرِّب - بالعودة إليه - دائماً أكثر وأكثر الدستور القانونيَّ للبشر من أكبر كمالٍ ممكن. ففي واقع الأمر، ما هي أقصى درجةٍ يجب على البشرية أن تقف عندها، وما هو مدى الفجوة التي يجب أن توجد بالضرورة بين الفكرة وتحقيقها، هذه مشاكل لا يستطيع أحدٌ ولا ينبغي عليه أن يحدّدها، وذلك لهذا السبب بالذات: لأن الحرية هي التي تستطيع أن تتخطّى كلَّ حدٍّ معطى.

ولكن، ليس في ذلك الأمر الذي يُظهر العقل البشريُّ فيه سببيَّةً حقيقيةً فحسب، وحيث تصبح الأفكار عِلَلاً فاعلةً (للأفعال ولموضوعاتها)، أعني في الميدان الأخلاقي، بل أيضاً في ما يتعلّق بالطبيعة نفسها، يجد **أفلاطون** بحقٍّ براهين واضحة على أصلها من الأفكار. فنبتةٌ، حيوانٌ، والترتيب المنتظم لبنية الكون (على الأرجح أيضاً كلُّ نظام الطبيعة) [هذا كلُّه] يُظهر بوضوحٍ أنه ليس ممكناً إلا بواسطة وبموجب أفكار؛ وبالفعل، لا يوجدُ أيُّ مخلوقٍ فرديٍّ يتطابق - ضمن الشروط الفردية لوجوده - مع فكرة الأسمى كمالاً في نوعه (مثلما أن الإنسان [الفرد] لا يتطابق مع فكرة الإنسانية التي يحملها حتى هو ذاته في نفسه كمثالٍ أصليٍّ لأفعاله)؛ إلا أنه [يُظهر بوضوحٍ] أن تلك الأفكار هي بأسمى ما في الكلمة من معنى، أفرادٌ، لا يعتريها تغيير ومعيَّنةٌ بالكامل، وهي العلل الأصلية للأشياء وأن المجموع المكوَّن من ترابطها في الكون هو فقط الذي يناسب بالكامل تلك الفكرة. وإذا وضعنا على حدةٍ المبالغة في التعبير [لوجدنا] بلا شك في اندفاع ذهن [هذا] الفيلسوف نحو الارتقاء من اعتبار ما هو طبيعيٌّ في نظام الكون بمثابة نسخةٍ عن ارتباطه

المعماري وفقاً لأهداف، أي وفقاً لأفكار، [لوجدنا] جهداً يستحقُّ الاحترام وهو جديرٌ بأن يُقتدى به؛ أما في ما يتعلق بمبادئ الأخلاق والتشريع والدين - حيث الأفكار وحدها هي التي تجعل التجربة نفسها (تجربة الخير) بادئ ذي بدءٍ ممكنةً، مع أنها لا تستطيع أبداً أن تصل إلى تجلٍّ كاملٍ فيها - فإن لـ **أفلاطون** فضلاً مميَّزاً تماماً يجري التنكُّر له لا لسببٍ إلا لأنه يُحكم عليه بناءً على قواعد تجريبيةٍ يجب أن تُبطل صلاحيتها، كمبادئ، بواسطة هذه [الأفكار] بالذات. لأنه، في ما يتعلَّق بالطبيعة، هناك التجربة التي تقدِّم لنا فعلاً القواعد وهي مصدر الحقيقة؛ أما في ما يخصُّ القوانين الأخلاقية، فالتجربة (مع الأسف!) هي أمُّ الظاهر، وإنه لمستنكَرٌ إلى أقصى حدٍّ أن تُستمدَّ القوانين حول ما **يجب عليَّ فعله** من ذاك الذي **يتمُّ فعله**، محدِّداً الأول على أساس الثاني، أو أن يُراد بذلك تقييد ما **يجب أن يُفعل**.

وبدلاً من كلِّ هذه الاعتبارات التي يشكِّل تحقيقها المناسب بالفعل الكرامة المميَّزة للفلسفة، ترانا نشغل أنفسنا الآن بعملٍ ليس بهذا البريق، لكنه مع ذلك ليس غير محمودٍ أيضاً، ذاك أنه يسوِّي الأرض ويدعِّمها لصالح تلك الصروح الأخلاقية الجليلة، أرضٌ تخترقها ممراتٌ من كلِّ نوعٍ، شبيهةٌ بجحور الخُلْد، قام العقل بحفرها فيها بلا جدوى، ولكن بثقةٍ كاملة، وهي التي تجعل ذلك البناء غير آمن. إذاً، من واجبنا الآن أن نعيِّن بدقةٍ الاستعمال الترانسندنتالي للعقل المحض، مبادئه وأفكاره، لكي يكون بإمكاننا أن نعيِّن كما ينبغي تأثير وقيمة العقل المحض. ومع ذلك، قبل أن أختم هذا المدخل المؤقَّت، ألتمس من أولئك الحرصاء على الفلسفة (وهذا يقال عامةً أكثر من أن يوجد) في حال اتفق أن وجدوا أنفسهم مقتنعين بما قلتُه وبما يتبع، ألتمس منهم أن يحموا تعبير **فكرة** وفق دلالته الأصلية كي لا يقع في المستقبل بين التعبيرات الأخرى التي

يُشار بها عادةً، في فوضى لامبالية، إلى أصناف تمثُّلاتٍ من كل نوعٍ، وأن يحرصوا في ذلك على ألا يتكبَّد العلم خسارة. فمن المؤكَّد أنه لا تنقصنا تسمياتٌ مناسبة جداً لكلِّ نوعٍ من التمثُّل، فلا نضطرُّ إلى التعدِّي على ملكيَّة تمثُّلٍ آخر. هوذا سلَّمٌ لهذه التسميات: الجنس هو **التمثُّل** بعامةٍ (representatio). يقع تحته التمثُّل المصحوب بوعيٍ، (perceptio) تمثُّلٌ مصحوبٌ بوعيٍ يكون على صلةٍ بالذات فقط، بصفته تعديلاً لحالتها هو **إحساسٌ** (sensatio)، وتمثُّلٌ موضوعيٌّ مصحوبٌ بوعي هو معرفة (cognitio). المعرفة هي إما **عيانٌ** أو مفهومٌ (intuitus vel conceptus). ذاك يكون على صلةٍ بالموضوع مباشرةً ويكون مفرداً؛ وهذا بالواسطة، بواسطة سمةٍ يمكن أن تكون مشتَرَكةً بين عدة أشياء. يكون المفهوم إما **مفهوماً تجريبياً** أو **مفهوماً محضاً**، والمفهوم المحض، من حيث أن مصدره هو في الفهم وحده (ليس في صورةٍ محضة للحساسية)، يسمَّى **فكرة** (notio). ومفهومٌ مكوَّنٌ من معانٍ يتجاوز إمكانية التجربة هو **الفكرة** أو مفهوم العقل. إن من اعتاد مرةً على هذه الطريقة من التمييز بين التمثُّلات لن يستطيع تحمُّل سماع تسمية الفكرة تُطلق على تمثُّل اللون الأحمر. يجب ألا يسمَّى حتى فكرة (مفهوم الفهم).

القسم الثاني
من الكتاب الأول
من الجدل الترانسندنتالي
في الأفكار الترانسندنتالية

قدَّمت لنا الأنالوطيقا الترانسندنتالية مثلاً عن كيف يمكن لمجرّد الصورة المنطقية لمعرفتنا أن تحتوي أصل المفاهيم المحضة **قبْلياً**، هذه المفاهيم التي هي وحدها تمثِّل موضوعاتٍ بطريقةٍ سابقةٍ على

كلّ تجربة، أو بالأحرى تدلّ على الوحدة التأليفية التي هي وحدها تجعل معرفةً تجريبيةً بالموضوعات ممكنة. إن صورة الأحكام (المحوَّلة إلى مفهوم تأليف العيانات) أنتجت المقولات التي توجِّه كلَّ استعمالٍ للفهم في التجربة. وعلى النحو نفسه، يمكن أن نتوقَّع أن صورة القياسات الاستدلالية، إذا ما طبِّقت على الوحدة التأليفية للعيانات، تابعةً قاعدة المقولات، فإنها ستحتوي أصل مفاهيم خاصة **قبْلياً** نستطيع أن نسميها مفاهيم العقل المحضة، أو **الأفكار الترانسندنتالية**، والتي سوف تعيِّن استعمال الفهم في كلّ التجربة على أساس مبادئ.

كانت وظيفة العقل في قياساته الاستدلالية تقوم على عمومية المعرفة بموجب مفاهيم، والقياس الاستدلاليُّ نفسه هو حكمٌ يتمُّ تعيينه **قبْلياً** في كلّ نطاق شرطه، فالقضية [القائلة]: كايوس فانٍ، باستطاعتي أن أستمدَّها حتى من التجربة بواسطة الفهم وحده. لكنني أسعى وراء مفهومٍ يحتوي الشرط الذي بموجبه يعطى محمول (الزعم بعامةٍ) هذا الحكم (أي، هنا، مفهوم الإنسان)؛ وبعد أن أكون قد أدرجت تحت هذا الشرط، مأخوذاً بكل نطاقه (جميع الناس فانون)، أعيِّن فيما بعد معرفة موضوعي (كايوس فانٍ).

إذاً في نتيجة قياسٍ استدلالي نحن نحصر محمولاً في موضوعٍ معيَّنٍ بعد أن نكون فكَّرنا فيه من قبل في المقدِّمة الكبرى بكل نطاقه تحت شرطٍ معيَّن. هذا الحجم الكامل للنطاق - بالنسبة إلى شرطٍ كهذا، يسمَّى **الكلِّية** (universalitas). تقابل هذه، في تأليف العيانات، **الكلِّية** (universitas) أو **كلِّيَّة** الشروط. إذاً ليس المفهوم الترانسندنتالي للعقل سوى مفهوم **كلِّيَّة الشروط** لمشروطٍ معطى. ولكن، بما أن **اللامشروط** هو وحده يجعل كلِّية الشروط ممكنةً، وبالعكس، كلية الشروط هي نفسها دائماً لامشروطة، فإن مفهوماً

محضاً للعقل بوجه عام يمكن أن يحدَّد ويوضَّح بواسطة مفهوم اللامشروط، من حيث إنه يحتوي أساساً لتأليف المشروط.

والآن، بالقدر الذي توجد فيه أنواع علاقاتٍ يتمثَّلها الفهم بواسطة المقولات، بالقدر نفسه ستوجد أيضاً كثرةٌ من مفاهيم العقل المحضة وسيكون علينا إذاً أن نبحث **أولاً** عن **لامشروط** لتأليف **المطلق في ذاتٍ، ثانياً** [لامشروط] التأليف **الشرطي المتَّصل** لحلقات سلسلةٍ، **ثالثاً** [لامشروط] التأليف **الشرطي المنفصل** للأجزاء في **منظومة.**

والحقُّ أنه توجد أنواع كثيرة من استدلالاتٍ عقلية بالذات يسعى كلٌّ منها إلى التقدم نحو اللامشروط بواسطة قياساتٍ سابقة، أحدها نحو الذات التي، نفسها، لم تعد محمولاً، الأخرى تتقدَّم نحو المفروض الذي لم يعد يفترض شيئاً، والثالثة تتقدَّم نحو مجموع أجزاء التقسيم ولا شيء ضروريٌّ لها لكي يكون تقسيم المفهوم كاملاً. وعليه، فإن مفاهيم العقل المحضة عن الكلِّية في تأليف الشروط هي ضروريَّةٌ على الأقلّ كمهام، لكي يتقدَّم بوحدة الفهم - حيث أمكن - حتى اللامشروط، ضروريةٌ ومؤسَّسةٌ في طبيعة العقل البشري، وبالمناسبة قد لا يكون لها - في الواقع حتى أيُّ تطبيقٍ مناسبٍ لاستعمالها الترانسندنتالي، وإذاً لا يكون لها من فائدة سوى توجيه الفهم، وبهذا توسِّع استعماله إلى أقصى مدى ممكن، وتبقيه في وقتٍ واحدٍ، دون انقطاع، على اتساقٍ تام مع نفسه.

وفيما نتكلَّم هنا عن كلِّيَّة الشروط وعن اللامشروط كعنوانٍ مشتركٍ لكلِّ مفاهيم العقل، نجد أنفسنا من جديدٍ أمام تعبيرٍ لا نستطيع الاستغناء عنه، وفي الوقت نفسه لا نستطيع أن نستعمله بأمانٍ

بعد الغموض العالق به بسبب سوء استعمالٍ طويل. الكلمة **مطلق** هي واحدةٌ من تلك الكلمات القليلة التي، بمعناها الأصلي، وُجدت مناسبةً تماماً لمفهومٍ لم يكن يُنتظر أن تؤديه أية كلمةٍ أخرى متوفرةٍ في نفس اللغة، تتناسب معه تماماً، وفقدانها، أو - وهذا يعني الشيء نفسه - الاستعمال المتقلّب الذي من هنا لا بدَّ وأنه يستتبع أيضاً ضياع المفهوم نفسه؛ إنه لمفهومٌ يشغل كثيراً جداً انتباه العقل بحيث إنه لا يمكن أن يُفقد ألا ويُحدث فقدانه ضرراً كبيراً بكلِّ الأحكام الترانسندنتالية. وتستخدم كلمة **مطلق** الآن مراراً لتدلَّ فقط على أن أمراً ما [محمولاً] يصلح لشيءٍ ما منظور إليه **في ذاته** وبحكم طبيعته أيضاً. بهذه الدلالة سيكون [العبارة] **ممكنٌ بالمطلق** معنى ما هو في ذاته داخلياً (interne) ممكنٌ، وما هو في واقع الأمر **أقلُّ** ما يمكن قوله عن موضوعٍ ما. بالمقابل، تُستعمل [الكلمة] أحياناً أيضاً للدلالة على أن شيئاً ما صحيحٌ من كلِّ وجهٍ (بلا حدود) (مثلاً: السلطة المطلقة)، وما هو **ممكنٌ بالمطلق** للدلالة، بهذا المعنى، على ذاك الذي هو **ممكنٌ** من جميع الأوجه تحت **كلِّ اعتبار**، الأمر الذي هو بدوره قصارى ما أستطيع قوله في إمكانية شيءٍ ما. الآن، يمكن بلا شكّ لهذه المعاني أن تجتمع معاً. هكذا مثلاً: ما هو غير ممكنٍ داخلياً هو أيضاً غير ممكن بكلِّ الاعتبارات، إذاً غير ممكنٍ بالمطلق. ولكن، في معظم الحالات هما بعيدان كلَّ البعد عن بعضهما البعض ولا يمكنني بأيِّ شكلٍ من الأشكال أن أستنتج أنه، لأن شيئاً ما ممكنٌ في ذاته، هو لهذا السبب ممكنٌ أيضاً تحت كلِّ اعتبار، إذاً ممكنٌ بالمطلق، لا بل سوف أبيِّن في ما يتبع أن الضرورة المطلقة ليست في جميع الأحوال رهن الضرورة الداخلية، ويجب إذاً ألا تُعتبر مترادفةً معها. إن ما نقيضه غير ممكنٍ داخلياً، يكون نقيضُه بالطبع أيضاً غير ممكن من جميع الأوجه، إذاً هو نفسه ضروريٌّ بالمطلق يكون نقيضه **داخلياً غير ممكن**، أي إن الضرورة **المطلقة**

للأشياء تكون[6] إمكانيةً **داخلية**؛ لأن هذه الضرورة هي في بعض الحالات عبارةٌ فارغةٌ كلياً، لا نستطيع أن نربط بها حتى أصغر مفهوم، بينما، بالمقابل، يحمل مفهوم ضرورة شيءٍ معه في كلِّ العلاقات (في ما يتعلَّق بكلِّ ما هو ممكن) تعييناتٍ خاصة جداً. إذاً، بما أن خسارة مفهوم يُستعمل على نطاقٍ واسعٍ في الحكمة العالمية النظرية لا يمكن أبداً أن تكون أمراً لا أهمية له بالنسبة إلى الفيلسوف، فإنني آمل أن لا تبقيه أيضاً غير مبالٍ لا تعيين التعبير الذي يرتبط به هذا المفهوم ولا الحفاظ عليه بعناية.

بهذا المعنى الموسَّع سوف أستعمل إذاً كلمة **بالمطلق** وأضعها في تعارضٍ مع ما هو صحيحٌ نسبياً فقط أو في سبيل بعض المراعاة الخاصة لأن هذه الأخيرة تكون مقيَّدةً بشروط، أما تلك فتصحُّ بلا قيدٍ ولا شرط.

والحال أن المفهوم الترانسندنتالي للعقل ليس له موضوعٌ آخر دائماً إلا الكلية المطلقة في تأليف الشروط، وهو لا يتوقَّف أبداً إلا عند اللامشروط فحسب، أي من كلِّ وجه، لأن العقل المحض يترك كلَّ شيءٍ للفهم الذي يرجع بادئ ذي بدء إلى موضوعات العيان أو بالأحرى إلى تأليفها في المخيِّلة؛ ذاك يحتفظ لنفسه بالكلية المطلقة في استعمال مفاهيم الفهم ويسعى إلى الخروج بالوحدة التأليفية التي تمَّ التفكير فيها في المقولة، حتى [الوصول بها إلى] اللامشروط بالمطلق. من هنا يمكن أن تسمَّى هذه الوحدة **الوحدة العقلية** للظاهرات، كما يمكن أن تسمَّى تلك التي تعبِّر عنها المقولة، **وحدةَ الفهم**. وتبعاً لذلك يكون العقل على صلةٍ مباشرةٍ باستعمال الفهم فقط، وعلى وجه التحديد ليس من حيث أن هذا الأخير يحتوي مبدأ

---

(6) هنا (sei) تكون، في A (ist) هي.

تجربةٍ ممكنةٍ (لأن الكلية المطلقة للشروط ليست مفهوماً قابلاً للاستعمال في تجربة إذ إنه لا توجد تجربة غير مشروطةٍ)، بل لكي تفرض عليه التوجه نحو وحدةٍ معيَّنةٍ، ليس للفهم أيُّ مفهومٍ عنها، والتي تسعى فوق ذلك إلى جمع كلِّ أفعال الفهم المتعلِّقة بكلِّ موضوعٍ في **كلّيَةٍ مطلقة**. ولذلك يكون الاستعمال الموضوعي لمفاهيم العقل المحضة دائماً **مفارقاً**، أما استعمال مفاهيم الفهم المحضة فيجب أن يكون دائماً، بحسب طبيعتها، **كامناً**، من حيث أنه يقتصر على التجربة الممكنة لا غير.

وعندي أن الفكرة هي مفهومٌ للعقل ضروريٌّ لا يمكن أن يُعطى أيُّ موضوعٍ مطابقٍ له في الحواس. لذلك، إن مفاهيمنا المحضة للعقل التي ننظر فيها الآن هي **أفكارٌ ترانسندنتالية**. إنها مفاهيم العقل المحض؛ فهي، في واقع الأمر، تنظر إلى كلِّ معرفةٍ تجريبيةٍ على أنها معيَّنة بكلّيةٍ مطلقةٍ من الشروط؛ هذه الشروط ليست شروطاً مختَلَقَةً تعسفياً، بل مفروضة بطبيعة العقل نفسه، وهي من هنا تتعلق بالضرورة باستعمال الفهم بأكمله. أخيراً، هي مفارقة وتتخطى حدود كل تجربة، فبالتالي لا يمكن أبداً أن يوجد فيها موضوعٌ يكون مطابقاً للفكرة الترانسندنتالية. وحينما نطلق اسم **فكرة** نحن نقول **كثيراً جداً**، بالنظر إلى الموضوع (كموضوعٍ للفهم المحض)، ولكن بالنظر إلى الذات (أي بالنظر إلى حقيقتها تحت شرطٍ تجريبيٍّ) نحن نقول لهذا السبب بالذات **قليلاً جداً** لأن الفكرة، التي هي مفهوم **حدٍّ أقصى**، لا يمكن أبداً أن تعطى بشكل متطابق في الواقع. والآن، لأن هذا الأخير هو، بالمعنى الصحيح، الهدف الوحيد في الاستعمال النظريِّ للعقل فقط، ولأن الاقتراب من مفهومٍ دون التمكُّن من بلوغه البتة في الممارسة، فهذا يعني بالضبط وكأنَّ المفهوم لم يُعثر عليه إطلاقاً: وهكذا يقال عن مفهوم مثل هذا: إنه فكرةٌ **فقط**. ويمكن القول كذلك إن الكلّية المطلقة لكلِّ الظاهرات هي **فكرةٌ فقط**، لأنه، بما أننا لا

نستطيع أبداً أن نقدّم صورة مطابقةً لها، فهي تبقى **مشكلةً** مستعصيةً على كلِّ حلّ. ولكن، بما أنه، في الاستعمال العمليّ للفهم، لا يتعلّق الأمر إلا بالممارسة وفقاً لقواعد، فإن فكرة العقل العملي يمكن أن تكون معطاةً حقيقةً وقتما تشاء في الواقع، حتى وإن كان جزئياً فقط، بل إنها الشرط الذي لا يستغنى عنه لكلِّ استعمالٍ عمليٍّ للعقل. وممارستها هي دائماً محدودةٌ وناقصةٌ، إنما ليس داخل حدودٍ قابلةٍ للتعيين: هي إذاً دائماً تحت تأثير مفهوم كمالٍ مطلق. ينتج عن ذلك أن الفكرة العملية هي دائماً مثمرةٌ للغاية، وهي لا بد ضرورية بالنظر إلى الأفعال الحقيقية. وللعقل المحض فيها حتى سببيّةٌ لينتج ما يحتويه مفهومه؛ لذا لا يمكن أن يقال عن الحكمة - كأنما بازدراءٍ - **إنها فكرةٌ فقط**؛ بل من أجل هذا بالذات، لأنها الفكرة للوحدة الضرورية لكل الغايات الممكنة لنا، يجب أن تكون في خدمة كلِّ ما هو عمليٌّ كشرطٍ أوّليٍّ لقاعدةٍ هي على الأقلّ مقيَّدة.

أما أن يكون واجباً علينا الآن أن نقول حالاً عن مفاهيم العقل الترانسندنتالية: **إنها ليست سوى أفكار**، فهذا لا يحتّم علينا أبداً أن نعتبرها غير ضروريةٍ وفارغة. لأنه، حتى ولو لم يكن بالإمكان أن يُعيَّن بها أيُّ شيء، إلا أنها قد تكون مع ذلك نافعةً جداً، غير ملحوظةٍ وفي أساس بناء الفهم، بمثابة القاعدة لاستعماله الموسَّع والمجمَع عليه - قاعدةٌ، هي، نعم، لا يُستطاع أن يُعرف بها أيُّ موضوعٍ أكثر مما كان ليعرف بحسب مفاهيمه، إلا أنه يوجَّه مع ذلك في معرفته بشكلٍ أفضل وأوسع. هذا من غير الأخذ بعين الاعتبار أنها ربما تجعل انتقالاً من المفاهيم الطبيعية إلى المفاهيم العملية ممكناً، وتستطيع أن تحقّق على هذا النحو للأفكار الأخلاقية نفسها صلابةً وترابطاً مع المعارف النظرية للعقل. حول هذا كلّه علينا أن ننتظر التوضيحات القادمة في ما يتبع.

لكننا، في ما يتَّفق وقصدنا، نضع هنا جانباً الأفكار العملية، ومن ثمَّ لا نأخذ بالاعتبار العقل ألا في الاستعمال النظريّ، وفي هذا الإطار على نحوٍ أضيق بعد، أعني في الاستعمال الترانسندنتالي. هنا يجب علينا الآن أن نسلك الطريق عينه الذي سلكناه أعلاه عند استنباط المقولات؛ أعني أنه علينا أن ننظر في الصورة المنطقية للمعرفة العقلية لكي نرى ما إذا كان العقل، بذلك لا يصلح أيضاً لأن يكون مصدراً لمفاهيم يمكننا أن ننظر بواسطتها إلى الأشياء في ذاتها على أنها معيَّنةٌ تأليفياً **قبْلياً**، بالنظر إلى هذه أو تلك الوظيفة للعقل.

العقل، باعتباره قدرةً على [إعطاء] صورةٍ منطقِّيةٍ معيَّنةٍ للمعرفة، هو القدرة على أن يُستنتج وجود القدرة، أي مباشرةً (بواسطة إدراج شرط حكم آخر ممكن تحت شرط القاعدة الذي هو المقدِّمة الصغرى (minor). الحكم الحقيقي الذي يعلن عن جزم القاعدة **في الحالة المدرجَة** هو النتيجة (conclusio). أعني أن القاعدة تؤكِّد شيئاً على العموم تحت شرطٍ معيَّن. والآن، إذا بشرط القاعدة يتحقق في حالةٍ واقعة. إذاً، سوف يُنظر إلى ما صدق على العموم تحت ذلك الشرط، بأنه صادق أيضاً في الحالة الواقعة (التي تحتوي هذا الشرط). نرى بسهولة، أن العقل ينجح في الوصول إلى معرفةٍ بواسطة أفعال الفهم التي تشكِّل سلسلةً من الشروط. فإذا كنتُ لا أصل إلى القضية [القائلة]: كلُّ الأجسام متغيِّرة، إلا بأن أبدأ من المعرفة الأبعد (التي لم يقع فيها بعد مفهوم الجسم، لكنه مع ذلك يحتوي شرطه) [وهي]: كلُّ مركَّب هو **قابلٌ للتغيّر**؛ ومن هذه أذهب إلى أخرى أقرب تقع تحت شرط القضية الأولى: كلُّ الأجسام مركَّبة؛ ومن هذه بادئ ذي بدءٍ، إلى ثالثةٍ تُربط بها الآن المعرفة البعيدة (قابلة للتغيُّر) مع الحاضرة: إذاً الأجسام قابلةٌ للتغيُّر؛ هكذا

أكون قد وصلتُ إلى معرفةٍ (نتيجةٍ) عبر سلسلةٍ من الشروط (مقدِّمات). والآن، يمكن أن تُستأنف كلُّ سلسلةٍ يكون دليلها (دليل الحكم الحملي المطلق أو الشرطي المتَّصل) معطىً؛ إذاً يؤدي فعل العقل نفسه إلى الاستدلال المركّب (ratiocinatio polysyllogistica) الذي هو سلسلةٌ من القياسات الاستدلالية التي يمكن أن تستأنف إما من جهة الشروط (بواسطة استدلالٍ قياسي سابق per prosyllogismos) أو من جهة الشروط بواسطة استدلالٍ قياسيٍّ لاحقٍ (per episyllogismos) إلى أبعادٍ غير محددة.

ولكن، سرعان ما ندرك أن عقد أو سلسلة الاستدلالات القياسية السابقة، أعني المعارف المستَدلَّ عليها من جهة الأسس، أو الشروط لمعرفةٍ معطاةٍ، بكلامٍ آخر، **الصاعدة**، فإنه لا بدَّ أن تكون **السلسلة الصاعدة** من الاستدلاّلات القياسية على علاقةٍ بقدرة العقل مختلفةٍ جداً عن تلك التي **للسلسلة النازلة**، أعني تقدُّم العقل من جهة المشروط باستدلالاتٍ قياسيةٍ لاحقة. لأنه، لمَّا كانت المعرفة (النتيجة) (conclusion) معطاةً في الحالة الأولى كمشروطةٍ فقط، فإن العقل لا يمكنه الوصول إلى المعرفة إلا بافتراض أن تكون جميع أطراف السلسلة معطاةً من جهة الشروط (الكلِّيَّة في سلسلة المقدِّمات)، ذاك أن الحكم قيد النظر ليس ممكناً **قَبْلياً** إلا بافتراض تلك الشروط؛ في حين أنه، من جهة المشروط، أو من جهة الاستنتاجات، لا يمكن أن يُفكَّر إلا بسلسلةٍ في **صيرورة** وليس بسلسلةٍ تمَّ افتراضها **كاملةً** أو أنها **معطاةً**، إذاً فقط تقدُّمٌ بالقوة. ولهذا، حينما تُعتبر معرفةٌ مشروطةً، يضطرُّ العقل إلى اعتبار سلسلة الشروط في الخطِّ التصاعديِّ كاملةً ومعطاةً بكلِّيتها. أما إذا كانت المعرفة نفسها معتبَرَةً في وقتٍ واحدٍ كشرطٍ لمعارف أخرى، تُشكِّل في ما بينها سلسلةً من القياسات الاستدلالية في خطٍّ نازلٍ، فبإمكان

العقل في هذه الحالة أن يكون غير مكترثٍ كلّياً بما يتعلّق ببعد مدى هذا التقدُّم من جهة ما يأتي لاحقاً (a parte posteriori)، وهل أن كلّية هذه السلسلة ممكنةٌ، كونه ليس بحاجةٍ إلى مثل هذه السلسلات لكي يصل إلى النتيجة قبلها، من حيث أن هذه النتيجة مؤمَّنةٌ بقدرٍ كافٍ ومعيَّنةٌ على أسسٍ من جهةٍ **قبْلياً** (a parte priori). وقد تكون الحالة أنه، على جهة الشروط، يكون لسلسلة المقدّمات شرطٌ **أوّلٌ** أو أعلى، أو أنه ليس لها هذا الشرط، فتكون هكذا غير محدودةٍ من جهةٍ **قبْلياً** (a parte priori)، ولكن، على الرغم من ذلك يجب أن تحتوي كلّية شروطٍ، حتى ولو سلّمنا بأننا لن نُفلح يوماً في إدراكها بشكلٍ كامل؛ ويجب أن تكون السلسلة كلُّها صحيحةً بلا قيدٍ ولا شرط، إذا اعتُبر المشروط استنتاجٌ مناسبٌ... يجب أن يُعتبر صحيحاً. هذا مطلب العقل الذي يعيِّن معرفته **قبْلياً** ويُعلن أنها ضروريةٌ إما في ذاتها - وعندئذ لا يكون بحاجةٍ إلى أسسٍ يعتمد عليها - أو إذا كانت مشتقَّةً كجزءٍ من سلسلةٍ من الأسس التي هي نفسها صحيحةٌ بلا قيدٍ ولا شرط.

القسم الثالث
من الكتاب الأول
من الجدل الترانسندنتالي
منظومة الأفكار الترانسندنتالية

لسنا مشغولين هنا بجدلٍ منطقيٍّ يقوم بتجريد كلِّ محتوى المعرفة ويكشف فقط عن الظاهر الكاذب في صورة الاستدلال القياسي، بل نحن مشغولون بجدلٍ ترانسندنتالي يجب أن يحتوي، **قبْلياً** بشكلٍ كاملٍ، أصل بعض المعارف المستخرَجَة من عقلٍ محض، [وأصل بعض] المفاهيم المستنتَجة التي لا يمكن قطّ

لموضوعها أن يكون معطىً تجريبياً، التي تقع بالتالي كلياً خارج قدرة الفهم المحض. وانطلاقاً من العلاقة الطبيعية التي يجب على الاستعمال الترانسندنتالي لمعرفتنا أن يمتلكها في حالتي الاستدلالات القياسية والأحكام معاً أثناء الاستعمال المنطقي، نكون قد كشفنا أنه لن يوجد سوى ثلاثة أنواع من الاستدلالات الجدلية التي تستند إلى استدلالاتٍ ثلاثية الأنواع، يمكن للعقل بواسطتها أن يصل إلى معارف انطلاقاً من مبادئ، وأنه في كلِّ ما من شأنه أن يرتقي من التأليف المشروط الذي يبقى الفهم عالقاً فيه دائماً إلى تأليفٍ غير مشروطٍ لا يستطيع أبداً أن يصل إليه.

والحال أن ما يحدِّد بعموميته كلَّ علاقةٍ يمكن لتمثُّلاتنا أن تحتويها هو: **1)** الصلة بالذات، **2)** الصلة بالأشياء، وذلك إما كظاهرات، أو[7] كموضوعاتٍ للتفكير بعامةٍ. فإذا ربطنا بين هذا التقسيم والتقسيم الأول، لوجدنا أن كلَّ علاقةٍ للتمثُّلات التي بإمكاننا أن نكوِّن عنها إما مفهوماً أو فكرةً، هي على ثلاثة أوجه: **1)** العلاقة بالذات، **2)** العلاقة بتنوُّع الشيء في الظاهرة، **3)** العلاقة بكافة الأشياء بعامة.

أمَّا وأن كلَّ المفاهيم المحضة بعامةٍ هي على علاقةٍ بوحدة التمثُّلات التأليفية، أما مفاهيم العقل المحض (الأفكار الترانسندنالية) لديها ما تقوم به بخصوص الوحدة التأليفية اللامشروطة لكافة الشروط بعامةٍ، فمن هنا بالتالي يمكن أن توضع كلُّ الأفكار الترانسندنتالية في **ثلاث فئاتٍ: الأولى**: منها تحتوي **وحدة الذات المفكِّرة** المطلقة (غير المشروطة)، **الثانية**: **الوحدة المطلقة لسلسلة شروط الظاهرة، الثالثة: الوحدة المطلقة لشروط كلِّ موضوعات** التفكير بعامة.

---

(7) في طبعة A: (erstlich) أولاً.

الذات المفكِّرة هي موضوع **علم النفس**/ بسيكولوجيا، مفهوم كلّ الظاهرات (العالم) هو موضوع **علم الكونيات**/ كوزمولوجيا، والشيء الذي يحوي الشرط الأعلى لإمكانية كلّ ما يمكن التفكير فيه (كينونة كلّ الكائنات) هو موضوع **علم اللاهوت**/ الثيولوجيا. كذلك يزوِّدنا العقل المحض بفكرة علم نفسٍ عقلاني (psychologia rationalis) (علم النفس العقليّ) إلى علم العالم الترانسندنتالي (الكوزمولوجيا العقليَّة)، أخيراً بمعرفةٍ بالله ترانسندنتالية (theologia transzendentalis). وحتى مجرّد [ترانسندنتالية] مخطَّط هذا أو ذاك من هذه العلوم، لا يُرسم إطلاقاً من قِبَل الفهم، حتى حينما يكون مرتبطاً بأعلى استعمالٍ منطقيٍّ للعقل، أعني بكلّ الاستدلالات الممكن تصوُّرها، بهدف التقدُّم من موضوع الفهم (الظاهرة) إلى كلّ الموضوعات الأخرى إلى أبعد حلقات التأليف التجريبي. إن مخطَّطاً كهذا هو فقط نتاجٌ محضٌ وحقيقيٌّ للعقل المحض، أو مشكلةٌ متعلِّقةٌ به.

وسوف نأتي في الباب التالي على عرضٍ كاملٍ لما هي كيفيات المفاهيم العقلية المحضة التي تقع تحت هذه العناوين الثلاثة لكافة الأفكار الترانسندنتالية. إنها تسير باستمرارٍ مع الخيط الهادي للمقولات؛ لأن العقل المحض ليس أبداً على صلةٍ بالموضوعات مباشرةً، بل بمفاهيم الفهم عنها هي نفسها. وبطريقةٍ مماثلة، لا بدَّ من أن ننتظر عرضاً كاملاً ليظهر بوضوحٍ كيف أن العقل، وبالاستعمال التأليفي فقط للوظيفة عينها التي يستخدمها في الاستدلال القياسيّ القطعيّ، يجب أن يصل بالضرورة إلى مفهوم الوحدة المطلقة لـ **الذَّات المفكِّرة**، كيف أن الطريقة المنطقية المتبعة في[8] الأفكار الافتراضية تُنتج بالضرورة فكرة غير المشروط على

(8) في طبعة A: في الاستدلالات القياسية (in hypothetischen die Idee) الشرطية =

الإطلاق في **سلسلةٍ** من الشروط المعطاة؛ وأخيراً كيف أن مجرّد صورة الاستدلال القياسيّ المستعمل في الاستدلال القياسيّ الشرطيّ المتّصل يجب أن تستتبع بشكلٍ ضروريّ المفهوم الأعلى لـ **كينونة كلّ الكائنات**: فكرةٌ تبدو للوهلة الأولى في غاية التناقض.

ليس لهذه الأفكار الترانسندنتالية أيُّ **استنباطٍ موضوعيّ** ممكنٍ بالمعنى الصحيح كما كان باستطاعتنا أن نقدّمه عن المقولات. لأنها في واقع الأمر ليست على علاقةٍ بأيّ شيءٍ ربما يمكن أن يُعطى متطابقاً معها، وذلك بالضبط لأنها أفكارٌ فقط. أما الإرشاد[9] إليها ذاتياً من طبيعة عقلنا، فقد كان بإمكاننا أن نقوم به، وهذا ما تمّ إنجازه في هذا الباب الذي نحن فيه.

نرى بسهولةٍ أن ليس للعقل المحض من قصدٍ سوى كلية التأليف المطلقة **إلى جانب الشروط** (أكان التلازم، أو التبعية، أو التطابق)، وأنه لا يشغل نفسه بالتمام المطلق **من جانب المشروط**. لأنه لا يحتاج إلا إلى الأولى كي يفترض كامل سلسلة الشروط، وبهذا يقدمها **قبْلياً** إلى الفهم. أما إذا ما وُجد مرّةً شرطٌ معطىً كاملاً (وغير مشروط)، فإنه لن تبقى هناك حاجةٌ إلى مفهوم عقليّ بالنظر إلى تقدُّم السلسلة؛ ذاك أن الفهم يقوم من تلقاء نفسه بكل خطوةٍ إلى أسفل من الشرط إلى **المشروط**. وعلى هذا النحو لا يمكن استعمال الأفكار الترانسندنتالية إلا لـ **الصعود** في سلسلة الشروط وصولاً إلى اللامشروط، أي إلى المبادئ. أما في ما يخصُّ **النزول** نحو المشروط، فيتم هنا بلا شكٍّ استعمالٌ منطقيٌّ واسعٌ جداً، استعمالٌ

= المتّصلة. فتصبح الجملة: "كيف أن الطريقة المنطقية المتّبعة في الاستدلالات القياسية الشرطية المتّصلة تجلب معها **فكرة** غير المشروط على الإطلاق في **سلسلةٍ** من الشروط المعطاة"

(9) في طبعة الأكاديمية: (Ableitung) استنباطها.

لقوانين الفهم يقوم به عقلنا، لكنه ليس على الاطلاق استعمالاً ترانسندنتالياً، وإذا كوَّنًا لأنفسنا فكرةً عن كليةٍ مطلقةٍ لمثل هذا التأليف (تأليف الصعود) (progressus)، مثلاً عن سلسلة كاملة لكلِّ تغيُّرات العالم **المُقبلة**، فسيكون هذا كائناً فكرياً (ens rationis) لا يُفكَّر إلا تعسُّفياً، ولا يُفترض بالضرورة من قبل العقل. ذلك أن إمكانية المشروط تفترض بلا شك كلية شروطه، لكنها لا تفترض كلية نتائجه. وبالتالي إن مفهوماً من هذا النوع ليس فكرةً ترانسندنتاليةً، يجب علينا بالفعل هنا أن نشغل أنفسنا بها فقط.

أخيراً، نلاحظ أيضاً أنه بين الأفكار الترانسندنتالية نفسها تشعُّ صلةٌ ووحدةٌ معينة وأن العقل المحض، بواسطتها، يجمع كلَّ معارفه في منظومةٍ. وأنه من معرفته لنفسه (للنفس) إلى معرفة العالم، يتقدّم بواسطة هذه المعرفة نحو [معرفة] الكائن الأسمى، فهذا تقدُّم طبيعيٌّ إلى درجة أنه يظهر شبيهاً بتقدُّم العقل المنطقيِّ من المقدِّمات إلى النتيجة(10) أما أن توجد هنا فعلاً قرابةٌ من النوع الذي بين الطريقة المنطقية والطريقة الترانسندنتالية، تقع سرّاً في الأساس، فهذا أيضاً

(10) غرض الميتافيزيقا الحقيقي من أبحاثها هو فقط الأفكار الثلاث: **الله**، **الحرية** **والخلود**، بحيث إن المفهوم الثاني - مرتبطاً بالأول - يجب أن يقود إلى الثالث كنتيجةٍ ضرورية. وكلُّ ما يشتغل به هذا العلم فيما عدا ذلك، لا يخدمها الميتافيزيقا إلا كوسيلةٍ من أجل الوصول إلى هذه الأفكار وإلى حقيقتها. إنه ليس بحاجةٍ إليها لبناء علم الطبيعة، وإنما للذهاب إلى ما بعد الطبيعة. والاستبصار في هذه الأفكار عينها سيجعل **اللاهوت والأخلاق** وبالربط بينهما **الدين** - إذاً الغايات الأسمى لوجودنا - متعلّقةً بقدرة العقل النظرية وليس بأيِّ شيءٍ آخر. وفي تمثُّلٍ منظوميٍّ لتلك الأفكار سيكون النظام المذكور، كونه **تأليفياً**، الأكثر مناسبةً. أما في البحث الذي يجب أن يسبقه بالضرورة، فالنظام **التحليلي** الذي يعكس النظام الأول، سيكون الأكثر ملاءمةً لهدفنا، لأننا فيه يكون علينا أن نمضي من ذاك الذي تمكّننا منه التجربة مباشرةً، من **علم النفس** إلى **علم العالم**، ومن هنا إلى معرفة **الله**، لكي ننجز مشروعنا الكبير.

أحد الأسئلة التي يجب ألا ننتظر الجواب عنه إلا حينما نصل في أبحاثنا إلى مرحلةٍ أكثر تقدُّماً. إننا قد بلغنا في هذه الأثناء مؤقَّتاً هدفنا؛ لأننا بدَّدنا اللبس حول مفاهيم العقل الترانسندنتالية التي، لولا ذلك، لاختلطت عادةً بمفاهيم أخرى في منظومات الفلاسفة، دون أن يميِّزها هؤلاء كما ينبغي مرةً عن مفاهيم الفهم؛ فكان علينا أن نخرجها من هذا الواقع، وكشفنا عن أصلها، وبذلك في الوقت نفسه عن عددها المحدَّد الذي لا يمكن أن يوجد أكثر منه، واستطعنا أن نقدِّمها في ترابطٍ منظوميٍّ، وبهذا تمَّ تحديد وتقييد حقلٍ خاص للعقل المحض.

الكتاب الثاني
من الجدل الترانسندنتالي
في الاستدلالات الجدلية للعقل المحض

يمكن القول: إن موضوع فكرةٍ ترانسندنتاليةٍ لا يعدو أن يكون شيئاً ما، ليس لدينا أيُّ مفهومٍ عنه؛ مع أنه قد تمَّ إنتاج هذه الفكرة في العقل بضرورةٍ كاملةٍ، علىٰ أساس قوانينه الأصلية. ذاك أنه بالفعل لا يوجد عن موضوعٍ يجب أن يأتي مطابقاً لمطلب العقل حتى مفهوم فهمٍ يكون ممكناً، أعني مفهوماً كهذا يمكن أن يتبيَّن توضيحه في تجربةٍ ممكنة. ولعلَّه يكون مع ذلك من الأفضل والأقلِّ خطراً من حيث [التعرُّض] لسوء الفهم، لو أننا قلنا: إنه ليست له أيَّة معرفة عن الشيء الذي تطابقه فكرةٌ، على الرغم من أننا نستطيع أن نكوِّن عنه مفهوماً إشكالياً.

الآن، إن الحقيقة الترانسندنتالية (الذاتية)، أقلَّه للمفاهيم المحضة للعقل، تُبنى على واقع أننا ننقاد إلى أفكارٍ كهذه بواسطة استدلالٍ قياسيٍّ ضروريّ. إذاً توجد استدلالاتٌ قياسيَّةٌ لا تحتوي

مقدِّماتٍ تجريبية، وبواسطتها نستنتج من شيءٍ نعرفه شيئاً آخر ليس لدينا عنه مع ذلك أيُّ مفهومٍ، إلا أننا نعطيه حقيقةً موضوعيةً بواسطة ظاهرٍ لا يمكن تجنُّبه. وعليه، إن مثل هذه الاستدلالات، نظراً إلى نتائجها، لا بدَّ وأن تُسمَّى **مماحكاتٍ**، أولى من أن تُسمَّى استدلالاتٍ عقلية؛ وإن كان يمكنها مع ذلك، بسبب ما يُحدثها، أن تحمل هذا الاسم الأخير، من حيث إنها ليست مختَلَقةً، أو نشأت بطريق الصدفة، بل صدرت عن طبيعة العقل. إنها تحذلقاتٌ ليست من البشر، بل من العقل المحض نفسه، لم يستطع حتى الأكثر حكمةً بين كلِّ البشر أن يخلِّص نفسه منها، بل ربما، وبعد جهودٍ كثيرة، استطاع تجنُّب الخطأ، دون أن يستطيع مع ذلك التخلُّص نهائياً من الظاهر الذي يقرصه ويستهزئ به بلا انقطاع.

لا يوجد من هذه الاستدلالات القياسية الجدلية إذاً إلا ثلاثة أنواع، تتطابق مع الأفكار التي تنتهي إليها استنتاجاتها. ففي الاستدلال القياسيِّ من **الفئة الأولى** أستدلُّ من مفهوم الذات الترانسندنتالي الذي لا يحتوي أيَّ متنوِّعٍ، الوحدة المطلقة لهذه الذات عينها التي ليس لي بهذه الطريقة أيُّ مفهومٍ عنها على الإطلاق. وسأسمِّي هذا الاستدلال الديالكتيكيَّ **المغالطة** الترانسندنتالية. **الفئة الثانية** من الدلالات المختَلَقة مبنيَّةٌ على المفهوم الترانسندنتالي للكلية المطلقة لسلسلة الشروط لظاهرةٍ معطاةٍ بعامة؛ وانطلاقاً من ملاحظة أنني، حينما أبدأ من جهة الوحدة التأليفية اللامشروطة للسلسلة تراني أحصل دائماً على مفهومٍ مناقضٍ لنفسه، على صحَّة الوحدة المعاكسة، التي ليس لي، مع ذلك، أيُّ مفهومٍ عنها. وعلى حالة العقل في هذه الاستدلالات الديالكتيكية سوف أطلِق اسم **نقيضة** العقل المحض. وبحسب النوع **الثالث** من الدلالات المختَلَقة أستنتج، انطلاقاً من كلِّيَّة الشروط المطلوبة من أجل التفكير بموضوعاتٍ بعامةٍ، بكلامٍ آخر، أستنتج من الأشياء التي لا أعرفها بحسب مجرد مفهومها الترانسندنتالي [وجود] كينونة كلِّ الكائنات التي لستُ لأعرفها

إلا بدرجةٍ أقلّ عبر مفهوم مفارقٍ، والتي لا أستطيع أن أكوّن أيَّ مفهوم عن ضرورتها اللامشروطة. هذا الاستدلال الديالكتيكي سأسمّيه **المَثَلَ الأعلى** للعقل المحض.

الجزء الرئيسيُّ الأول
من الكتاب الثاني
من الديالكتيك الترانسندنتالي
حول مغالطات العقل المحض

قوام عدم صحة المغالطة المنطقية هو من عدم صحّة استدلالٍ قياسيٍّ من حيث الصورة، وليكن مضمونه من جهةٍ أخرى أيّاً كان. أما مغالطةٌ ترانسندنتالية فلها أساسٌ ترانسندنتالي يحمل على أن يُستدلَّ خطأً من حيث الصورة. بحيث إن استنتاجاً خاطئاً من هذا القبيل يكون له أساسه في طبيعة العقل البشريّ ويكون معه وهمٌ لا يمكن تجنبُّه، إلا أنه ليس مستعصياً على الحلّ.

نصل الآن إلى مفهومٍ لم يسجَّل أعلاه في اللوحة العامّة للمفاهيم الترانسندنتالية، وهو مع ذلك يجب أن يتمَّ حسبانه من عدادها، ولكن من دون أن تعدَّل لذلك تلك اللوحة في كثيرٍ أو قليلٍ، ومن دون أن يُعلن عنها أنها ناقصة. هذا هو المفهوم، أو، إذا أوثرت [عبارة] الحكم: **أنا أفكِّر.** إلا أننا نرى بسهولةٍ أنه هو أداة كلِّ المفاهيم بعامةٍ، وإذاً أيضاً الترانسندنتالية منها، وأنه هكذا يكون أيضاً حاضراً بين هذه المفاهيم، ويكون من ثمَّ ترانسندنتالياً، ولكن من دون أن يتمكّن مع ذلك من أن يكون له أي بابٍ خاص، لأنه لا يخدم إلا ليدلَّ على أن كلَّ تفكيرٍ إنما هو جزءٌ لا يتجزأ من الوعي. غير أنه مهما كان على درجةٍ من الصفاء من جهة ما هو تجريبي (من تأثير الحواس)، إلا أنه يخدمنا من أجل التمييز بين نوعين من الموضوعات انطلاقاً من طبيعة قدرتنا على التمثُّل. **أنا**، بصفتي

مفكِّراً، أنا موضوع الحسّ الداخلي، وأسمَّى نفساً. وما هو موضوع الحواسّ الخارجية، يُسمَّى جسماً، ومن ثمَّ أصبحت العبارة **أنا**، بصفتها كائناً مفكِّراً، تدلُّ على موضوع علم النفس الذي يمكن أن يُسمَّى علم النفس العقلاني، إذا لم أكن أطلب أن أعرف عن النفس لا أقلَّ ولا أكثر مما يمكن أن يُستدلَّ عليه، بمعزلٍ عن كلِّ التجربة (التي تعينني بطريقة أقرب وفي الواقع) (in concreto)، من هذا المفهوم **أنا**، من حيث أنه يَرِدُ في كلِّ تفكير.

والحال أن علم النفس **العقلانيّ** هو حقاً مغامرةٌ من هذا النوع؛ لأنه، إذا صدف أن اختلط أصغر عنصرٍ تجريبيٌّ من تفكيري، وأيضاً أيُّ إدراكٍ حسّيٌّ بحالتي الداخلية، بمبادئ المعرفة التي هي مبادئ هذا العلم، فإنه لن يعود أبداً علم نفسٍ عقلانيّاً، بل **تجريبياً**. إذاً يصبح أمامنا آنذاك علمٌ مزعومٌ تمَّ بناؤه على القضية الوحيدة [القائلة]: **أنا أفكِّر**، ويمكننا أن نبحث هنا، عن معرفةٍ تامةٍ، في أساسها أو عدم وجود أساسٍ لها وفق طريقةٍ ملائمةٍ لطبيعة فلسفةٍ ترانسندنتالية. ويجب ألا أستنكر أنني في هذه القضية التي تعبِّر عن ادراكٍ حسّيٌّ للذات، لديَّ مع ذلك تجربةٌ داخلية، فإذاً إن لعلم النفس العقلاني الذي يبنى عليها ليس أبداً خالصاً، بل يكون بعضها مؤسساً على مبدأ (Principium) تجريبي. لأن هذا الإدراك الحسّيَّ الداخليَّ ليس سوى مجرد إبصار: **أنا أفكِّر**؛ إنه هو الذي يجعل كلَّ المفاهيم الترانسندنتالية ممكنةً، التي يقال فيها: أنا أفكِّر الجوهر، السبب،... إلخ. ففي واقع الأمر، إن التجربة الداخلية بعامةٍ وإمكانيتها، أو أيضاً الإدراك الحسّيَّ بعامةٍ وعلاقته بإدراكٍ حسّيٌّ آخر لا يمكن أن ينظر إليهما كمعرفةٍ تجريبية إلا في حال كان معطىً تجريبياً أيُّ تمييزٍ خاصٍ أو أي تعيينٍ لتحديد نوعهما، بل بالأحرى يجب ألا يُنظر إليهما إلا كمعرفةٍ بالتجريبي بعامةٍ، وهذا ما يجعل هذه المعرفة متعلِّقةً بالبحث في إمكانية كلِّ تجربة، وهو بلا شك

بحث ترانسندنتالي. إن أصغر شيءٍ في الإدراك الحسّيّ قد يضاف إلى تمثُّل الوعي بالذات (مثلاً اللّذة أو الألم لا غير) سيحوّل على الفور علم النفس العقلانيّ إلى علم نفسٍ تجريبيّ.

إذاً، **أنا أفكّر** هي نصُّ علم النفس العقلانيّ الوحيد الذي منه يجب أن يُخرج كلُّ حكمته. ويُرى بسهولةٍ أنه، إذا كان على هذه الفكرة أن تكون على صلةٍ بموضوع (بذاتي)، فلن يكون بإمكانها أن تحتوي شيئاً آخر سوى محمولاتٍ ترانسندنتالية لهذا الموضوع؛ ذاك أن أقلَّ محمولٍ تجريبيٍّ سوف يُفسد خلوص العلم واستقلاله عن كلِّ تجربة.

ولكن، لن يكون علينا هنا إلا أن نتبع خيط المقولات الهادي، فقط بما أنه تمَّ هنا بادئ ذي بدءٍ إعطاء شيءٍ، **الأنا**، بصفتها كائناً مفكِّراً، وهكذا لن نعدِّل بالتأكيد ترتيب المقولات الواحدة بالنسبة إلى البقية، كما تمَّ تقديمه في اللائحة أعلاه، إلا أننا سوف ننطلق الآن من مقولة الجوهر، التي يتم بواسطتها تمثُّل شيءٍ في ذاته، ونتبع هكذا سلسلة المقولات باتجاه معكوس. ونتيجةً لذلك تكون طوبيقا علم النفس العقلاني، التي منها يُشتقُّ كلُّ ما بإمكانها أن تحتويه، هي التالية:

1. النفس هي جوهرٌ

2. من حيث الكيف بسيطة

3. من حيث مختلف الأزمنة التي تكون فيها هي هي عددياً أي **واحدة** (ليست كثرة)

4. على علاقةٍ بالموضوعات **الممكنة** في المكان[11]

---

(11) القارئ الذي لن يُدرك بهذه السهولة المعنى البسيكولوجيّ الذي لهذه التعابير في =

تصدر عن هذه العناصر كلُّ مفاهيم العلم المحض [الذي موضوعه] النفس، فقط بالتجميع من دون أن تكون هناك حاجةٌ إلى التعرُّف على مبدأ آخر في كثيرٍ أو قليل. هذا الجوهر، بصفته موضوع الحسّ الداخليّ لا غير، يعطي مفهوم **اللّامادية**؛ بصفته جوهراً بسيطاً [يعطي مفهوم] **عدم قابلية الفساد**؛ وهويَّته بصفته جوهراً مفكِّراً يعطي مفهوم **الشخصية**؛ هذه العناصر الثلاثة مجتمعةً تعطي [مفهوم] **الروحانية**؛ العلاقة بالموضوعات في المكان تعطي [مفهوم] الصلة (Commercium) بالأجسام؛ إذاً هو تمثّل الجوهر المفكِّر، بصفته مبدأ الحياة في المادة، أي كنفسٍ (anima) وكأساس لـ **الحيوانية**؛ وهذه مقتصرةً على الروحانية، [تعطي مفهوم] **الخلود**.

والآن على هذا تستند أربع مغالطات علم نفسٍ ترانسندنتالي، يُعتبر خطأً بمثابة علم للعقل المحض، ومن طبيعة كيانا المفكِّر. إلا أنه لا يمكننا، مع ذلك، أن نمدَّ هذا العلم بأساسٍ، سوى التمثُّل البسيط والفارغ كلّياً في ذاته من محتوى: **الأنا**، التي لا يمكن حتى أن تُسمّى مفهوماً، بل مجرَّد وعيٍ يرافق كلَّ المفاهيم. بهذا الـ **أنا**، أو الـ **هو**، أو الـ **هو** (الشيء) الذي يفكِّر [/ التي تفكر]، لا يوجد حينئذٍ في ما يتمّ تمثُّله شيءٌ أكثر من حاملٍ ترانسندنتالي للأفكار = X، الذي لا يُعرف إلا بالأفكار التي هي محمولاته، والتي، على انفراد، نحن غير قادرين أبداً على تكوين أصغر مفهوم عنها؛ من هنا ترانا ندور في ما يخصُّه في دائرةٍ دائمةٍ، لأننا منذ الآن سنضطرُّ في

= تجريدها الترانسندنتالي، ولماذا الصفة الأخيرة للنفس تعود إلى **مقولة الوجود**، سوف يجد في ما يلي شروحاتٍ وتبريراتٍ كافية. فضلاً عن ذلك، بخصوص العبارات اللاتينية التي أُدخلت في هذا القسم، كما وفي المؤلَّف بأكمله، وبدلاً من العبارات الألمانية الرديفة، عليَّ أن أذكر من باب الاعتذار أنني آثرت أن أقصي بعض الشيء من رشاقة اللغة على أن أُثقل بأقلّ قدرٍ من معقولية الاستعمال التعليميّ الكتابي.

كلِّ مرةٍ إلى استخدام تمثُّله لكي نصدر حكماً في أيِّ شيءٍ عنه؛ هي صعوبةٌ لا يمكن فصلها عنه، لأن الوعي، في ذاته، ليس بهذا القدر تمثُّلاً يميِّز شيئاً بشكل خاص، بل هو صورةٌ له بعامةٍ من حيث ينبغي أن تُسمَّى معرفةً؛ لأنه عن التمثُّل وعنه وحده أستطيع أن أقول: إنني بواسطته أفكِّر شيئاً ما.

ومع ذلك، لا بدَّ من أن يظهر لأول وهلةٍ غريباً أن يكون الشرط الذي بموجبه أفكِّر بعامةٍ، والذي هو إذاً مجرَّد خاصِّيةٍ مكوِّنةٍ لذاتيتي، أنه يكون عليه أن يصلُح في آنٍ لكلِّ ما يفكِّر، وأنه يمكننا أن نرجِّح، بناءً على قضيةٍ تجريبيةٍ ظاهرياً، حكماً قطعياً وكلِّيّاً، أي: معلنين أن كلَّ شيءٍ يفكِّر إنما هو مكوَّنٌ كما هو معلنٌ عنه فيَّ من قِبَل الوعي بالذات. أما سبب هذا الاعتقاد فيجب أن نلقاه في واقع أننا بالضرورة ننسب إلى الأشياء **قبْلياً** كلَّ الخصائص التي تشكِّل الشروط التي بموجبها فقط نستطيع أن نفكِّرها. والآن، أنا لا أستطيع الحصول على أصغر تمثُّلٍ لكائنٍ مفكِّرٍ بواسطة التجربة الخارجية، بل فقط عبر اللجوء إلى الوعي بالذات. فموضوعاتٌ من هذا النوع، بالتالي، ليست أكثر من نقلٍ لهذا الوعي الذي لي إلى أشياء أخرى، وهي، لهذا السبب فقط، متمثَّلةٌ ككائناتٍ مفكِّرة. أما القضية [القائلة]: **أنا أفكِّر**، فلا توخذ، في الحالة الحاضرة، إلا بمعنى إشكاليٍّ، ليس بشرط أنها يمكن أن تحتوي اداراكاً حسِّيّاً لوجودٍ (الـ أنا أفكِّر، إذن أنا موجود/ cogito ergo sum [العائدة] إلى ديكارت(*)، بل على أساس مجرَّد إمكانيته، لكي نرى ما هي

(*) رينيه ديكارت (René Descartes) (1596 ـ 1650) فيلسوف وعالم رياضيات وفيزياء فرنسي. دشَّن كتابه **طريقة جديدة في التفكير الفلسفي** (*Discours de la méthode*) (1637). ووضع كتابه **أسس الميتافيزيقا الحديثة** (*Les méditations métaphysiques*) (1641). له مؤلفات عدة في الرياضيات والعلوم.

الخصائص التي يمكن أن تُستمدَّ من هذه القضية بمثل هذه البساطة في ما يعني إسنادها إلى حاملها (سواء أمكن لهذا الحامل أن يوجد حالاً أم لا).

وإذا كان في أساس معرفة العقل المحضة عن الكائن المفكِّر بعامةٍ أكثر من الكوجيتو؛ وإذا استعنَّا بالملاحظات التي نقوم بها حول لعبة أفكارنا وبالقوانين الطبيعية المتعلِّقة بالذات المفكِّرة، التي تُستمدُّ من تلك الملاحظات، فلسوف ينشأ عن ذلك علم نفسٍ تجريبيٌّ، يكون ضرباً من **علم وظائف الأعضاء/ فسيولوجيا** للحسِّ الداخليِّ، ولربما لتوضيح المظاهر التي تعنيه، لكنه لن يستطيع في أي حالٍ من الأحوال أن يقود إلى تعيين الصفات الخارجية للتجربة الممكنة (مثل صفة البساطة)، أو إلى تزويدنا بمعلوماتٍ **قطعيةٍ** عن طبيعة الكائنات المفكِّرة بعامةٍ، فهو، بالتالي، لن يكون علم نفسٍ **عقليّ**.

أما وأن القضية: **أنا أفكِّر** (مأخوذةً إشكالياً) تحتوي صورة كلِّ حكم فهم بعامةٍ، وتواكب كلَّ المقولات بمثابة أداةٍ لها؛ فإنه لواضحٌ أن الاستدلالات التي تؤخذ منها لا يمكن أن تحتوي سوى مجرد استعمالٍ ترانسندنتالي للفهم، يأبى كلَّ تدخُّلٍ للتجربة؛ وبخصوص استعمالٍ من هذا النوع - بحسب ما سبق وبيَّنا أعلاه - ليس بإمكاننا أن نكوِّن مسبقاً أي مفهومٍ مفيدٍ. ولهذا السبب سنتابع بعينٍ نقديةٍ استعمالاً كهذا، عبر كلِّ محمولات علم النفس المحض(*)، ولكن، توخياً للإيجاز، سوف نستمرُّ في البحث بترابطٍ متواصل[12]

(*) بدءاً من هنا وحتى نهاية هذا الفصل حول **مغالطات العقل المحض** نجد في الطبعة A معالجةً أوسع لكلِّ المواضيع المطروحة.

ولكي يسهل على القارئ النظر إلى نصّ الطبعة B والطبعة A معاً، وضعتُ في القسم الأول من الصفحة نص A وفي القسم الثاني نصّ B.

(12) هذه الجملة "ولكن، توخياً... متواصل" لا توجد في A.

[طبعة B]

المغالطة الأولى: مغالطة الجوهريَّة

هذا الذي يكون تمثُّله **الحامل المطلق** لأحكامنا، وبالتالي، لا يمكن أن يستعمل كتحديدٍ لشيءٍ آخر هو **جوهر**.

أنا، كوني كائناً مفكّراً، أنا هو **الحامل المطلق** لكلِّ أحكامي الممكنة، وهذا التمثُّل عن **ذاتي أنا** لا يمكن أن يُستعمل كمحمولٍ لأيِّ شيءٍ آخر.

إذن، أنا، بصفتي كائناً مفكّراً (نفساً)، أنا **جوهر**.

نقد مغالطة علم النفس المحض الأولى

لقد بيَّنّا في الجزء التحليلي من المنطق الترانسندنتالي، أن المقولات المحضة (ومن بينها مقولة الجوهر أيضاً) في ذاتها ليست أيَّ معنى موضوعاً على الإطلاق، في جميع الحالات، ما لم يوضع تحتها عيانٌ تستطيع أن تطبّق عليه استناداً إلى مختلفه كوظائف الوحدة التأليفية. ومن دون ذلك لن تكون إلا وظائف حكمٍ دون محتوى. وأستطيع أن أقول عن أيِّ شيءٍ ما بعامةٍ إنه جوهرٌ حينما أكون قادراً على تمييزه من مجرد محمولات الشيء ومن تحديداته. والحال إنه في أيِّ تفكيرٍ لنا، تكون **الأنا** هي الحامل الذي تكون كلُّ محتويات الفكرة ملازمةً له كتعييناتٍ فقط، وهذه **الأنا** لا يمكن أن تُستعمل كتحديدٍ لشيءٍ آخر. إذاً، يجب بالضرورة على كلِ شخصٍ أن ينظر إلى نفسه كجوهرٍ، ولكن إلى التفكير كمجرد أعراضٍ لوجوده وكتحديداتٍ لحالته.

[طبعة B]

قبل كلِّ شيء، يمكن للملاحظة العامة التالية أن تُذكي انتباهنا

لهذا النوعِ من الاستدلال. ليس فقط بمجرّد أنني أفكّر، أعرف أيَّ شيءٍ، أياً كان. بل فقط، بأن أعيِّن عياناً معطىً بقصد وحدة وعي الذات، وفي هذا يقوم كلُّ تفكير، أستطيع أن أعرف موضوعاً، أياً كان. إذاً، أنا لا أعرف نفسي بأن أكون واعياً بنفس كمفكِّرٍ، بل حينما أكون واعياً عيان نفسي كمعيَّنٍ بالنظر إلى وظيفة التفكير.

ولكن ما عسى أن يكون الاستعمال الذي يجب عليَّ أن أقوم به لهذا المفهوم للجوهر؟ أنني، بصفتي كائناً مفكِّراً، **أستمرُّ**، لذاتي نفسها، وبالطبع **لا أنشأ** ولا **أفنى**، هذا لا يمكنني أن أستنتجه من ذلك إطلاقاً، ومع ذلك، فإنه يعود إلى هذا وحده إمكان أن يفيدني بعض الشيء مفهوم جوهرية ذاتي المفكِّرة، علماً بأنني، خارج هذا الاستعمال، سأستطيع بكلِّ تأكيد أن أستغني عنه.

ولكن، على العكس تماماً، حتى ولو كان باستطاعتنا أن نستدلَّ خاصياتٍ كهذه من مجرد محض مقولة جوهرٍ، إلا أننا مضطرُّون بالأحرى إلى اللجوء إلى ثبات موضوعٍ معطى، تزوِّدنا به التجربة، في حال أردنا أن نطبِّق على موضوع مثل هذا، المفهوم القابل لأن يصلح تجريبياً عن **جوهرٍ**. والحال أننا، في قضيتنا، على العكس، لم نلجأ إلى أية تجربةٍ، مؤسسين الحجة فقط على مفهوم العلاقة، الذي تقيمه كلُّ فكرةٍ مع الأنا، كمكوِّنٍ للحامل المشترَك الملازم له؛ ولن نستطيع، مهما بذلنا من جهدٍ في سبيل ذلك، أن نبرهن بأية ملاحظةٍ أكيدةٍ ثباتاً مثل هذا. لأن الأنا موجودةٌ بلا شكٍ في كلِّ الأفكار؛ غير أنه لا يكون أقلُّ تمثُّلِ عيانٍ مرتبطاً بأقلِّ عيانٍ، يميِّزها عن موضوعاتٍ أخرى للعيان. إذاً، يمكن بلا شك أن ندرك ادراكاً حسِّياً أن هذا التمثُّل يتدخل من جديد دائماً في فعل التفكير، ولكن ليس على أنه يشكِّل عياناً ثابتاً ودائماً، تتعاقب في إطاره محتويات الفكر (بما فيها من متغيِّر).

ينتج من هذا أن أوَّل استدلالٍ قياسيّ لعلمِ النفس الترانسندنتالي لا يجلب لنا سوى وهم معرفةٍ جديدةٍ، جاعلاً إيانا نستبدل الحامل المنطقيّ الثابت للتفكير بمعرفة حامل الملازِمة الحقيقيّ - حاملٌ ليس لنا، ولا يمكن أن تكون لنا، أقلُّ معرفةٍ به: لأن الوعي هو وحده الذي يحوِّل كلَّ التمثُّلات إلى أفكار ويجب أن توجد في أساسه، إذاً، من حيث هو الحامل الترانسندنتالي، كلُّ الإدراكات الحسِّيَّة، - وخارج هذا المعنى المنطقيّ للأنا، ليس لدينا أية معرفةٍ بالحامل في ذاته كقوام (Substratum). غير أنه يمكننا بكلّ تأكيد أن نحافظ للقضية [التالية] على صحتها: **النفس هي جوهر**، في حال رضينا فقط بأن فهومنا هذا لا يمضي بنا بعيداً في كثيرٍ أو قليل، أو بأنه لا يستطيع أن يعلِّمنا ولا حتى أيّاً من الاستنتاجات العاديَّة لعلم النفس المماحك، مثل دوام النفس، على سبيل المثال، عبر كلّ التغيرات وحتى موت الإنسان نفسه - باختصار: في حال قبلنا بأن يعيِّن إذاً فقط جوهراً في الفكرة، إنما ليس في الواقع.

جميع **أنماط** وعي الذات في التفكير بحدّ ذاته هي لذلك ليست بعد مفاهيم فهم عن أشياء (مقولاتٌ)؛ بل هي مجرد وظائف منطقية، لا تقدِّم للفكرِ أيَّ موضوعٍ لتتمَّ معرفته، ولا يمكنها بالتالي أن تقدمني أنا نفسي كموضوعٍ ليس وعي **المعيَّن**، بل فقط وعي **ما هو قابلٌ للتعيين**، أي [وعيٍ] عياني الداخليّ (من حيث إن المختَلِف المحتوى فيه يمكن أن يُربط بملاءمةٍ مع الشرط الكلي لوحدة الإبصار في التفكير)، هو المحمول.

1) في كلِّ الأحكام أنا دائماً الذات **المعيَّنة** لتلك العلاقة التي يقيمها الحكم. ولكن، أنَّ الأنا، الأنا، فكر، يجب أن تكون لها في التفكير دائماً قيمة **الحامل**، قيمة شيءٍ ما، لا يمكن أن يُعتبر إلا كمحمولٍ يأتي ملحقاً بالتفكير، فهذه قضيَّةٌ قطعيةٌ بل حتى **متطابقة**؛

ومع ذلك هي لا تعني أن أكون، كـ **محمولٍ**، كائناً **قائماً** بذاتي، بكلام آخر، أن أكون **جوهراً**. يقتضي هذا القول الأخير - وهو قولٌ طموحٌ - أن يدعَّم بمعطياتٍ لا تُلاقى إطلاقاً في التفكير؛ وهي ربما (كوني لا أخذ بالاعتبار إلا الكائن المفكِّر كما هو) معطاةٌ بأكثر مما أستطيع أن أجده يوماً في حالةٍ ما (في التفكير).

المغالطة الثانية

مغالطة البساطة

ذلك الشيء الذي لا يمكن أبداً لفعله أن يُعتبر تضافراً لكثيرٍ من الأشياء الفاعلة، هو **بسيط**.

والحال، أن النفس، أو الأنا المفكِّرة هي مثل ذلك إذن... إلخ.

نقد المغالطة الثانية من مغالطات

علم النفس الترانسندنتالي

هذا هو موضع الضعف لكلِّ الاستدلالات الجدلية في علم النفس المحض، ليس وكأنه مجرَّد لعبة سفسطائية يبتدعها دوغمائيٌّ لكي يعطي مظهراً عابراً لادعاءاته، بل استدلالٌ يصمد حتى أمام الاختبار الأكثر صرامةً والتحقيق الأكثر دقة. ها هوذا.

2) أن تكون إذاً أنا الإبصار في كلِّ تفكيرٍ شيئاً مفرداً، غير قابلٍ لأن ينحلَّ في كثرةٍ من الذوات، وأنها تدلُّ إذاً على ذاتٍ بسيطةٍ منطقياً، فإن هذا أضحى متضمَّناً في مفهوم التفكير وهو بالتالي قضيةٌ تحليلية. غير أن هذا لا يعني أن الأنا المفكِّرة هي **جوهر** بسيط، إذ إنها ستكون في هذه الحالة قضيةً تأليفية. يتعلَّق مفهوم الجوهر دائماً بالعيانات، التي لا يمكن أن تكون معي إلا حسِّيَّةً، إذاً خارج ميدان الفهم وعن تفكيره بشكلٍ كاملٍ، لكنَّ كلامنا هو عن هذا الميدان في

الحقيقة، عندما نؤكّد أن الـ أنا في التفكير بسيطة. بالإضافة إلى ذلك سيكون مثيراً للاستغراب حقيقةً، ما يقتضي، في حالاتٍ أخرى، من جهودٍ كثيرة لكي نميّز عن العناصر الأخرى المقدَّمة من العيان - من عناءٍ، أيضاً، لنكتشف ما إذا كان يمكن أن يكون بسيطاً (كما هي حال أجزاء المادة) - ما يجب أن يُقدَّم لي مباشرةً، وكأنه شبه معطىً بوحيٍ في أفقر تمثُّلٍ بينها كلِّها.

[طبعة A]

كلُّ جوهرٍ مركَّبٍ هو مجموع جواهر كثيرة وفعلُ مركَّب، أو إن مجموع ما هو ملازمٌ لهذا المركَّب بصفته كذلك هو مجموع كثيرٍ من الأفعال أو الأعراض الموزَّعة بين وفرة الجواهر، وإن تأثيراً ينجم عن تضافر جواهر كثيرةٍ فاعلةٍ هو إذاً ممكنٌ إذا كان هذا التأثير خارجياً فقط (مثلاً: حركة جسم هي الحركة المتَّحدة لكافة أجزائه). لكن الأمور تجري بشكلٍ مختلف حينما تدخل في اللعبة الأفكار، مأخوذةً بصفتها أعراضاً تخص داخلياً كائناً مفكِّراً. وفي واقع الأمر، لو افترضنا أن المركَّب يفكِّر، فسيتبع ذلك أن كلَّ جزء من أجزائه سيكون جزءاً من الفكرة ولا يمكن إلا لمجموع كلِّ الأجزاء أن يكوِّن الفكرة. على أن هذا متناقض. لأنه، بما أن التمثُّلات الموزَّعةَ بين كائناتٍ مختلفة (مثلاً الكلمات المنفردة لبيت شعر) لا يمكنها أبداً أن تكوِّن فكرةً كاملةً (بيت شعر)، هكذا الفكرة لا يمكن أن تأتي ملازمةً لمركَّب، بصفته كذلك. فالفكرة إذاً ليست ممكنةً إلا في جوهرٍ **واحدٍ**، لا يكون مجموعةً من الجواهر، إذاً يكون بسيطاً على وجه الإطلاق[13]

---

(13) يسهل جداً إعطاء هذا البرهان الصرامة الصورية التي اعتدنا عليها في الاستعمال المدرسي. إلا أنه يكفي، في سبيل الهدف الذي أسعى نحوه هنا، أن أعرض الحجة البسيطة، حتى بصيغةٍ شعبية.

3) قضيَّة هُويَّة ذاتي وسط كلِّ التمثُّلات المختلفة التي أنا واعٍ بها، هي كذلك أيضاً قضيَّةٌ مطروحةٌ في المفاهيم نفسها، وهي بالتالي تحليليةٌ، لكن هويَّة الذات هذه، التي أعيها في كلِّ تمثُّلاتها، ليست على صلةٍ بعيانها هي نفسها الذي أنا واعٍ به في كلِّ تمثُّلاته، الذي به هو معطى كشيءٍ. هذه القضية إذاً لا يمكنها أن تعني أيضاً هويَّة الشخص الذي يُفهم به وعي الهوية بجوهرها الخاصِّ ككائن مفكِّرٍ، عبر كلِّ تغيُّر وتحوُّل الظروف. وإذا أردنا أن نبرهن على هويَّةٍ من هذا النوع، لن يفي بالغرض مجرَّد تحليل القضية ["أنا أفكر"]، بل أن نلجأ بالعكس إلى أحكامٍ تأليفيَّةٍ مختلفةٍ، هي هذه، تتأسَّس كلُّها على العيان المعطى.

[طبعة A]

يقع ما يُسمَّى القوَّة البرهانية (nervus probandi) لهذه الحجَّة في القضية [القائلة]: إنه يجب أن تكون تمثُّلاتٌ كثيرةٌ محتواةً في الوحدة المطلقة للذات المفكِّرة، لكي تشكِّل فكرةً. ولكن لن يكون أبداً باستطاعة أحدٍ أن يبرهن على قضيَّةٍ كهذه، على **أساس مفاهيم**. لأنه، من أين سيكون له أن يبدأ لكي ينجز هذا؟ فالقضيَّةُ [القائلة]: لا يمكن لفكرةٍ إلا أن تكون فعل الوحدة المطلقة لكائن مفكِّر، [هذه القضيَّة] لا يمكنها أن تُعتبر [قضيةً] تحليلية، ففي واقع الأمر، إن وحدة الفكرة - التي تتكوَّن من تمثُّلاتٍ كثيرةٍ - هي جماعيَّةٌ، وعلى أساس مفاهيم بسيطة، يمكن أن تكون هكذا على صلةٍ بالوحدة الجماعية للجواهر والتي تشارك فيها (على الطريقة عينها التي تنتج لها حركة جسم من تأليف حركة كلِّ أجزائه)، مثلما تشارك في الوحدة المطلقة للذات. وعلى أساس قاعدة الهوية، لا يمكن إذاً أن تُرى ضرورةُ افتراض جوهرٍ بسيطٍ لفكرةٍ مؤلَّفة. من ناحيةٍ أخرى، أن يكون بالإمكان معرفة هذه القضية نفسها معرفةً تأليفيةً على أساس

مفاهيم بسيطة و**قبْلياً** بالكامل، هذا ما لن يأخذ أحدٌ على مسؤوليته الدفاع عنه، حالما يُدرك الأساس، الذي قمنا بتقديمه أعلاه، لإمكان القضايا التأليفية **قبْلياً**.

ومن ناحيةٍ أخرى، لا يمكن استنباط هذه الوحدة الضرورية للذات، كشرطٍ لإمكانية كلِّ فكرةٍ من التجربة. فالتجربة، في حقيقة الأمر، لا تعطينا أن نعرف أية ضرورةٍ، ولا أن مفهوم الوحدة المطلقة يتجاوز بعيداً ميدانها. فمن أين لنا إذاً أن نأخذ هذا المبدأ الذي تستند إليه حجّة علم النفس بكاملها؟

4) أنا أفرّق بين وجودي الخاص، بوصفي كائناً مفكّراً وبين الأشياء الأخرى خارجاً عني (التي إليها ينتمي جسمي أيضاً)؛ وهذه، هنا أيضاً، قضيةٌ تحليلية؛ لأن **الأشياء الأخرى** هي تلك التي أفكّرها **متميّزةً** عني. بالمقابل، إذا كان هذا الوعي بذاتي ممكناً حقاً من دون أشياء خارجاً عني، التي تُعطى لي بها تمثُّلاتٌ، وإذا كنت أستطيع بالتالي أن أوجد فقط ككائنٍ مفكِّرٍ (من دون أن أكون إنساناً)، هذا ما لا أعرفه بذلك.

إن تحليل وعيي بذاتي في التفكير بعامةٍ لا يجعلني أتقدّم إذاً بأي خطوة

واضحٌ أنه، إذا أردنا تمثُّل كائنٍ مفكِّرٍ، لا بدَّ لنا من أن نضع أنفسنا مكانه، ولا بدَّ، بالتالي، من أن نحلَّ الذات الخاصة بنا محلَّ الموضوع الذي يُراد له أن يؤخذ بالاعتبار (وهذا لا يحدث في أي نوعٍ غير هذا النوع من البحث)، ولا نطلب توفُّر الوحدة المطلقة للذّات لفكرةٍ إلا بالقدر الذي في حال لم يكن الأمر كذلك، لن نستطيع القول: أنا أفكّر (المختَلِفَ في تمثُّلٍ). وفي الواقع، على الرغم من أن الكلَّ المكوَّن بالفكرة يمكن أن يُجزَّأ ويقسّم بين عدة

ذوات، إلا أنه، مع ذلك لا يمكن هكذا للأنا الذاتيَّة، بالمقابل، أن تجزَّأ وتقسَّم، وهذه الأنا نحن نفترضها مع ذلك بخصوص كلِّ فكرة.

هنا، وكما كان الوضع في حالة المغالطة السابقة، فقضية الإبصار الصورية: أنا أفكر، تتضمَّن إذاً في ذاتها كلَّ الأساس الذي يعتمد عليه علم النفس العقلي في محاولته توسيع معارفه؛ قضيَّةٌ ليست بالتأكيد تجربةً، لكنها مع ذلك تشكِّل صورة الإبصار الذي يرتبط بكلِّ تجربة ويتقدم عليها، حتى ولو أنه لا يجب أبداً أن يُعتبر، بوجه تجربةٍ ممكنةٍ بعامةٍ، إلا كـ **مجرَّد شرطٍ ذاتيٍّ**، نجعل منه بدون حقٍّ شرطاً لإمكانية معرفة الموضوعات، أي **مفهوماً** للكائن المفكِّر بعامةٍ، لأننا لا نستطيع أن نتمثَّل هذا الأخير من دون أن نضع نحن أنفسنا، مع صيغة وعينا، موضوع كلِّ كائنٍ عاقلٍ آخر.

لكن بساطتي أنا نفسي (كنفسٍ) لا يمكن بالفعل أن **يُستدلَّ عليها** من القضية [القائلة]: أنا أفكِّر، بل هي، على العكس، سبق وكانت متضمَّنةً في كلِّ فكرةٍ. القضيَّة [القائلة]: **أنا بسيطٌ**، يجب أن تُعتبر عبارةً مباشرةً عن الإبصار، لا تختلف عن الاستدلال القياسيِّ **الديكارتيِّ** المزعوم: **أفكِّر، إذاً أنا موجود**، وهو حقيقةً [استدلالٌ] لَغْويٌّ يقول مباشرةً إنَّ الـ **أنا أفكر** (أنا مفكِّرٌ) (rescogitans) [موجودٌ] حقيقيٌّ.

بالنسبة إلى معرفتي لذاتي كموضوع، وإنه لمن الخطأ اعتبار العرف المنطقيِّ للتفكير بعامةٍ بمثابة تعيينٍ ميتافيزيقيٍّ للموضوع. إلا أن [القضية القائلة]: **أنا بسيطٌ** لا تعني أكثر من القول إن هذا التمثّل: **أنا**، لا تَسَع أدنى مختَلِفٍ وأنها وحدةٌ مطلقةٌ (ولو أنها وحدةٌ منطقيَّةٌ فقط).

وهكذا إذاً، فالبرهان النفسي الذائع الشهرة لا يستند إلا إلى

الوحدة غير القابلة للتجزئة لتمثُّلٍ، التي، ببساطةٍ، (توجِّه الفعل) (verbum) نحو شخصٍ، ولكن، من الواضح أن الذات التي للمتلازمة لا يشار إليها إلا ترانسندنتالياً بـ **الأنا** المرتبطة بالفكرة، من دون أن تُلاحظ أصغر صفةٍ خاصةٍ بها، أو من دون أن يُعطي أيُّ شيءٍ، أياً كان، مجالاً لمعرفةٍ أو علمٍ بها. وتعني ذاتٌ مثل هذه شيئاً ما بعامةٍ (ذاتاً ترانسندنتالية) لا يمكّن لتمثُّلها إلا أن يكون بسيطاً بالإطلاق وهذا بالذات لأنه لا يتمُّ تعيين شيءٍ فيه أبداً بدقةٍ، مثلما أنه لا يمكن أن يتمَّ تمثُّل أيِّ شيءٍ بطرقٍ أكثر بساطةً إلا عبر مفهوم مجرَّد شيءٍ ما. غير أن بساطة تمثُّلٍ لذاتٍ ليست لهذا السبب معرفةً ببساطة الذات نفسها، لأنه يحصل تجريدٌ بشكلٍ كاملٍ لكلِّ خصائصها حينما تقصر الإشارة إليها بالعبارة الفارغة كلِّياً من محتوى: **أنا** (القابلة لأن تطبق على كلِّ ذاتٍ مفكِّرة).

وإنه لأكيدٌ أيضاً أنني أفكِّر دائماً، بواسطة الـ **أنا**، وحدةً مطلقةً، لكنها منطقيةٌ، للذات (البساطة)؛ إلا أنه يبقى غير مؤكَّد ما إذا كنتُ أكتسب بذلك عينه معرفةً بالبساطة الحقيقية لذاتي. ومثلما أن القضية [القائلة]: أنا جوهرٌ لم تكن تعني أكثر من المقولة المحضة؛ وسيقف بوجه نقدنا كله حجر عثرةٍ كبيرٌ، بل وحيدٌ، لو أُعطيت إمكانيةٌ للبرهان **قبْلياً**، على أن كلَّ الكائنات المفكِّرة هي جواهر بسيطةٌ، وأن يُبرهن، بالتالي، أن كائنات كهذه تحتوي بالضرورة (بفعل المبدأ نفسه) شخصيَّةً، وأنها واعيةٌ بوجودها المنفصل عن كلِّ مادة. لأننا في هذه الحالة، نكون قد وضعنا قَدَمَنا حقاً خارج العالم الحسِّي، ونكون قد دخلنا ميدان **النومينات**، ولن يستطيع أحدٌ أن ينكر علينا حقَّ التوسُّع في هذا الميدان، حقَّ أن نبني لنا أبنيةً وأن تأخذ لنا فيه مسكناً، كلٌّ ميمون الطالع بنجم سعده. فالقضية التي لا أستطيع استعمالها فعلياً (in concreto) (تجريبياً، كذلك أيضاً يُسمح لي

بالقول، أنا جوهرٌ بسيطٌ، أي جوهرٌ لا يحتوي تمثُّلهُ أبداً تأليف المختَلِف؛ لكن هذا المفهوم، بل هذه القضية، لا تجلب لي أقلَّ معلومةٍ بالنظر إلي أنا نفسي كموضوع التجربة، لأن مفهوم الجوهر هو نفسه لا يُستعمل إلا كوظيفة التأليف، من دون أن يندرج تحته أيُّ عيانٍ، إذاً من دون موضوع، ولأنه لا قيمة له إلا بالنسبة إلى شرط معرفتنا، إنما ليس بالنسبة إلى أيِّ موضوعٍ يمكن أن يُدلَّ عليه. يبقى علينا أن نقيم البرهان على المنفعة المزعومة لهذه القضية.

على الجميع أن يقرَّ بأن تأكيد الطبيعة البسيطة للنفس هو ذو قيمة ما فقط من حيث إنه يسمح لي بتمييز هذا الشيء عن كلِّ مادةٍ، وبالتالي ليمكن إخراجه من الوَهَن الذي تخضع له المادة في كلِّ الأحوال. ولهذا الغرض بالذات يجب أن تخدم القضية المذكورة أعلاه، ومن هنا تمَّت صياغتها في معظم الأحيان على النحو التالي: النفس ليست جسدية. فإذا كان بإمكاني الآن أن أبيِّن أنه، حتى ولو سلّمنا لهذه القضية الرئيسيَّة لعلم النفس العقليّ - فقط بمعنى مجرَّد حكمٍ للعقلِ (على أساس مقولاتٍ محضة) - بكلِّ الصحَّة الموضوعية (كلُّ ما يفكِّر هو جوهرٌ بسيطٌ)، فإنه مع ذلك لا يمكن أن يتمَّ أيَّ استخدامٍ لهذه القضية، مهما كان صغيراً، بالنظر إلى مغايرتها أو تجانسها مع المادة؛ وهذا ما سيكون معادلاً لنفي هذه المعرفة النفسية المزعومة في ميدان الأفكار المجرَّدة، التي تنقصها حقيقة الاستعمال الموضوعي.

لقد برهنَّا في الإستيطيقا الترانسندنتالية بما لا يدع مجالاً للشكّ على أن الأجسام هي مجرَّد ظواهر لحسِّنا الخارجي، وليست أشياء في ذاتها. كلُّ كائنٍ مفكِّرٍ، كونه كذلك، هو جوهرٌ بسيط، هي قضيةٌ تأليفيةٌ **قبْلياً**، لأنها، **أولاً**، تذهب إلى أبعد من المفهوم الذي يخدمها كمبدأ، وتضيف إلى الفكرة بعامةٍ **كيفية الوجود**، **وثانياً**، تضيف إلى

هذا المفهوم محمولاً (البساطة) لا يمكن أن يُعطى في أية تجربة. فالقضايا التأليفية **قبْلياً**، يمكن لها أن تُطبّق وتُقبل ليس فقط (كما أكّدنا سابقاً) بالنسبة إلى موضوعات تجربةٍ ممكنة، بل يمكن أن تُحمل أيضاً على أشياء بعامةٍ وفي ذاتها؛ هذه نتيجةٌ تضع حدّاً لهذا النقد بأكمله وتُملي البقاء في حدود الوضع القديم. وتماشياً مع هذا نستطيع أن نقول بحقٍّ: إن ذاتنا المفكِّرة ليست جسدية؛ هذا يعني أنه، بما أننا نتمثّله كموضوعٍ لحسّنا الداخلي، فهو لا يمكنه - من حيث إنه يفكّر - أن يشكّل موضوعاً للحواسّ الخارجية، أي ظاهرةً، في المكان. وهذا يعني بكلام آخر أننا لا نستطيع من بين الظاهرات الخارجية التي تُقدَّم لنا على أنّها كائناتٌ مفكِّرة **بكونها كذلك**، أي أنه لا يمكننا أن نعاين خارجياً أفكارهم ووعيهم ورغباتهم... إلخ. هذا كلُّه يعود في واقع الأمر إلى الحسّ الداخليّ. والحقيقة أن هذه الحجَّة تبدو أيضاً أنها الحجَّة الطبيعية والشائعة التي يبدو أن الفهم العام نفسه قد وصل إليها من زمنٍ بعيدٍ، وعلى أساسها لم يتردَّد في وقتٍ مبكِّرٍ جداً في البدء بالنظر إلى النفوس على أنها كائناتٌ متمايزةٌ بالكامل عن الأجساد.

غير أنه، على الرغم من أن الامتداد، اللانفاذية، التركيب والحركة، باختصار: كلّ ما يمكن للحواس الخارجية أن تزوِّدنا به، هو ليس أفكاراً ولا عواطف ولا ميولاً أو قراراتٍ، وهي حتى لا تحتوي أي شيءٍ من هذا القبيل، لأن هذه ليست موضوعات عيانٍ خارجيٍّ، إلا أنه قد يكون من الممكن ربّما أن هذا الشيء القابع في أساس الظاهرات الخارجية والذي يؤثِّر على حسّنا بحيث يتقبَّل تمثُّلات المكان، المادة، الشكل... إلخ. قد يُعتبر أيضاً بمثابة نومينون (أو، أفضل من ذلك، بمثابة موضوعٍ ترانسندنتالي) يكون مع ذلك في نفس الوقت أيضاً حامل الأفكار، عبر الطريقة التي يجد فيها

حسُّنا الخارجيُّ نفسَه متأثراً بها، فلا نتقبَّل أيَّ عيانٍ عن التمثُّلات، عن إرادةٍ... إلخ بل فقط عياناً عن المكان وتعييناته. لكن هذا الشيء ليس ممتداً، ليس لا نافذاً ولا مركَّباً لأن كلَّ هذه المحمولات تخصُّ فقط الحساسية وعيانها بمقدار ما نكون متأثّرين بمثل هذه الأشياء (وهي على كلِّ حالٍ غير معروفةٍ من قبلنا). فضلاً عن ذلك، إن كلَّ ما يُعبَّر عنه على هذا الشكل لا يُعطينا إطلاقاً ما يجعلنا نعرف ما هو الموضوع المعنيُّ، بل يعطينا فقط أن محمولات هذه الظاهرات الخارجية لا يمكن أن تُحمل عليه باعتبارها موضوعاً في ذاته، خارج كلِّ علاقةٍ بالحواسِّ الخارجية. بالمقابل، إن محمولات الحسِّ الداخليِّ: التمثُّلات والتفكير، لا تناقضه. ينتج من هذا أن النفس البشرية، حتى عبر بساطة الطبيعة التي تُمنح لها لا تجد نفسها مميَّزةً بما يكفي عن المادة من حيث قوامها، إذا اعتبرت هذه الأخيرة (وهذا ما يجب أن يكون) كمجرّد ظاهرة.

لو كانت المادَّة شيئاً في ذاته لما كانت تتميَّز تماماً عن النفس بصفتها كائناً مركَّباً. غير أن المادة ليست إلا ظاهرةً خارجيةً ولا يمكن أن يُعطى لقوامها أيُّ محمولٍ يجعلني أعرف هذا القوام؛ إذاً، أستطيع، نعم، أن أقول عنه إنه بسيطٌ في ذاته، حتى ولو أنه يُنتج فينا، بالطريقة التي يؤثِّر بها في حواسنا، عيان الممتدِّ وبالتالي المركَّب، وأنه إذاً في الجوهر الذي يخصُّه الامتداد، من وجهة نظر حسِّنا الخارجيِّ، توجد حاضرةً فيه نفسه أفكارٌ قابلةٌ لأن تكون متمثَّلةً بوعيٍ من قِبَل حسِّه الداخليِّ الخاصِّ به. وهكذا يكون الشيء نفسه الذي يقال عنه من ناحيةٍ معيَّنةٍ إنه جسدي، يكون في الوقت نفسه، من ناحيةٍ معيّنةٍ أخرى، كائناً مفكراً، نحن لن نستطيع بالتأكيد أن نعاين أفكاره في الظاهرة، إلا أنه لا يمكننا أن نعاين علاقته فيها. وبهذا سيسقط التعبير [القائل]: إن الأنفس فقط (بصفتها أنواعاً خاصةً

من الجواهر) هي التي تفكِّر؛ والأفضل أن يُقال، كما هي العادة، إن الكائنات البشرية تفكِّر، أي إن الكائن عينه الذي، بوصفه ظاهرةً خارجية، هو ممتدٌّ، هو داخلياً (في ذاته) حاملٌ ليس مركباً، وإنما بالعكس هو بسيطٌ ويفكِّر.

ولكن، حتى من دون السماح بفرضياتٍ مثل هذه، يمكن أن يلاحظ، بشكلٍ عام، أنه، إذا فهمتُ النفس على أنها كائنٌ مفكِّرٌ في ذاته، فإن التساؤل عمَّا إذا هي من نفس نوع المادة أم لا (علماً بأن المادة ليست شيئاً في ذاته، بل هي فقط نوعٌ من التمثُّلات في داخلنا)، يصبح مع العيان الذي به قد يُعطى كموضوعٍ للتفكير. وهكذا يكون قد تمَّ الوصول إلى الخلاصة بواسطة **صورةٍ للقول سفسطائية** (sophisma figurae dictionis)، إذاً بواسطة استنتاج خاطئ[14] غير لائقٍ؛ لأنه من الواضح أن شيئاً في ذاته هو من طبيعةٍ مختلفةٍ عن كلِّ التعيينات التي تشكِّل حالته فحسب.

ولكن، إذا لم نقارن الـ أنا المفكِّرة بالمادة، بل بالمعقول، الذي يقع في أساس الظاهر الخارجيِّ الذي نسمِّيه مادةً، فإننا، بما

---

(14) يؤخذ التفكير في المقدِّمتين بمعنيين مختلفين تماماً: ففي المقدِّمة الكبرى يُعتبر أنه على صلةٍ بموضوعٍ بعامةٍ ويطبَّق عليه (إذاً كما يمكن أن يُعطى في العيان)؛ في المقدِّمة الصغرى، يُعتبر على العكس من ناحية علاقته بوعي الذات فقط، وفي هذه الحالة لا يتمُّ التفكير بموضوعٍ على الاطلاق، بل تتمثَّل لنا فقط العلاقة بالذات كموضوعٍ (كصورةٍ للتفكير). في الأولى نتكلَّم عن **أشياء** لا يمكن أن تفكِّر إلا كحاملٍ؛ وفي الثانية، على العكس، لا نتكلَّم عن أشياء، بل عن **التفكير** (وقد قمنا بتغييب الذهن عن كلِّ موضوعٍ)، الذي فيه الـ أنا هي دائماً حامل الوعي؛ لا يمكن إذن أن تكون الخلاصة: لا يمكن أن أوجَد إلا كحاملٍ، بل فقط الخلاصة التالية: في تفكيري ذاتي، أستطيع أن أستعمل ذاتي فقط كحاملٍ للحكم؛ وإنها لقضيَّةٌ متطابقةٌ، وهي ببساطةٍ لا تلقي الضوء على أيِّ نوعٍ من أنواع وجودي.

أننا لا نعلم أيَّ شيءٍ عن هذه الأخيرة، لن نستطيع القول أيضاً: إن النفس تتميَّز بشكلٍ من الأشكال عنها.

وهكذا إذاً، إن الوعي البسيط ليس معرفةً بالطبيعة البسيطة لذاتنا، على اعتبار أن هذه الذات بصفتها كائناً بسيطاً، يجب أن تُميَّز عن المادة بصفة أنها كائنٌ مركَّب.

وفي الواقع، إذا كان هذا المفهوم، في الحالة الوحيدة التي يمكن أن يستخدم فيها، أي في المقارنة التي أذهب إليها بنفسي مع موضوعات التجربة الخارجية، لا يساعد على تعيين ما لطبيعة الأنا من خاصٍ ومميِّزٍ، عندئذٍ نستطيع دائماً أن ندَّعي معرفة أن الـ **أنا** المفكِّرة، النفس (وهو الاسم الذي يُستخدم ليدلَّ على الموضوع الترانسندنتالي للحسِّ الداخليِّ)، هي بسيطةٌ: وللأسباب التي تمَّ ذكرها، ليس لطريقة التعبير هذه مع ذلك أيُّ استخدامٍ يمتدُّ إلى موضوعاتٍ حقيقية، فهي إذاً لا يمكن أن توسِّع إطلاقاً معرفتنا.

هكذا ينهار علم النفس العقليُّ ودعائمه الرئيسية، وهنا، كما في أي مكانٍ آخر أيضاً، لن نستطيع أبداً، في هذه الشروط، أن نأمل بتوسيع إدراكاتنا بواسطة مفاهيم بسيطةٍ (وأقلُّ من ذلك أيضاً بواسطة مجرَّد الصورة الذاتية لكلِّ مفاهيمنا، الوعي) من دون علاقةٍ بتجربةٍ ممكنةٍ، وخاصَّةً أن المفهوم الأساسيَّ نفسه: **طبيعةٌ بسيطةٌ** هو من النوع الذي لا يمكن أن يوجد أينما كان في أيَّة تجربةٍ، وبالتالي لا يوجد أيُّ سبيلٍ يسمح بالوصول إليه كمفهومٍ صالحٍ موضوعياً.

الخطر هنا ليس كبيراً إلى هذه الدرجة، لو أمعنَّا النظر عن كثب في المسألة.

تسود على منهج علم النفس العقلي مغالطةٌ تجد لها تعبيراً في الاستدلال التالي:

ما لا يمكن أن يُفكَّر إلا كحاملٍ لا يوجد أيضاً إلا كحاملٍ، وهو إذاً جوهر.

والحال أن الكائن المفكِّر، منظوراً إليه بما هو كذلك وحسب، لا يمكن أن يُفكَّر إلا كحامل.

إذاً، إنه لا يوجد إلا كذلك، أعني كجوهر.

في المقدِّمة الكبرى يدور الكلام عن كائنٍ يمكن أن يُفكَّر بعامةٍ من أيِّ وجهة نظرٍ كان، وبالتالي على ما يمكن أن يُعطى في العيان أيضاً. لكن، في المقدِّمة الصغرى، لا يدور الكلام عن الكائن نفسه إلا من حيث يحسب نفسه بمثابة حاملٍ بالنسبة إلى التفكير ووحدة الوعي وحسب، وإنما ليس، في الوقت نفسه، بالصلة

أن يكون هذا الحلُّ للحجة الشهيرة في مغالطةٍ صحيحاً تماماً، هذا ما يدلُّ بوضوحٍ على أنه حينما لا يتحقّق من الملاحظة العامّة على التمثُّل المنهجيِّ للمبادئ وعلى الباب المتعلِّق بالنومينا فيه، حيث يعطى البرهان على واقع أن مفهوم شيءٍ، قادرٍ أن يوجد بنفسه كحاملٍ، لكنه ليس بمثابة مجرّد محمولٍ، لا يحتوي بعد أيّة حقيقةٍ موضوعية؛ مما يعني أنه لا يمكننا أن نعرف ما إذا كان يمكن أن يوجد في موضعٍ ما موضوعٌ يناسبه، بما أننا لا نُدرك إمكانية مثل هذا النوع من الوجود، وأن مفهوماً مثل هذا لا يقدِّم بالتالي أيَّة معرفة على الإطلاق، وإذا كان على هذا المفهوم إذاً أن يدلَّ، تحت اسم الجوهر، على شيءٍ قابلٍ لأن يُعطى، إذا كان عليه أن يُصبح معرفةً، عندئذٍ يجب أن يوجد في أساسه عيانٌ دائمٌ كشرطٍ لا غنى عنه للحقيقة الموضوعية لمفهوم، أي هذا الذي بواسطته فقط يُعطى الموضوع. والحال أنه ليس لدينا، في العيان الداخليِّ، أيُّ شيء دائمٍ على الإطلاق، لأن الـ **أنا**، في حقيقة الأمر، ليست سوى الوعي

بفكري؛ فإذاً، إذا ما اكتفينا بمجرّد الفكر، فلن ينقصنا حتى الشرط الضروريُّ لكي نطبِّق نحن على أنفسنا، ككائناتٍ مفكِّرة، مفهوم الجوهر، أي مفهوم حاملٍ قائمٍ بذاته: وهكذا تزول بشكلٍ كاملٍ، مع الحقيقة الموضوعية لهذا الموضوع، بساطة الجوهر المتعلقة بها، التي تتحوّل إلى وحدةٍ منطقيَّةٍ بحتة، [وحدةٍ] نوعيَّةٍ لوعي الذات في الفكر بعامةٍ، وهذا أكان الحامل مركباً أو لا.

طبعة [A]

المغالطة الثالثة: [مغالطة] الشخصية

هذا الذي يعي الهويَّة العدديَّة لذاته في أزمنةٍ مختلفةٍ، هو لهذا السبب بالذات **شخصٌ**. والحال إن النفس... إلخ، إذاً هي شخص.

نقد المغالطة الثالثة لعلم النفس الترانسندنتالي

إذا أردت أن أعرف الهويَّة العدديَّة لموضوع خارجيٍّ بواسطة التجربة، فسيكون عليَّ أن أوجِّه انتباهي نحو ما هو دائمٌ في هذه الظاهرة، الذي، بصفته حاملاً، يتعلَّق به كلُّ ما تبقَّى كتعيين؛ وهكذا سألاحظ هويَّة هذا الحامل في الزمان، حيث كلُّ ما سواه يتغيَّر. والحال أنني أنا موضوعٌ للحسِّ الداخلي، والزمان كلُّه هو مجرّد صورة الحسِّ الداخليِّ. فبالتالي، إنني أسند كلَّ تعييناتي المتتالية وكلَّ واحدٍ منها إلى الـ **أنا** التي هي متماهية [مع نفسها] عددياً في كلِّ زمان، أعني في صورة العيان الداخليِّ لذاتي. فعلى أساس ذلك، يجب ألا تعتبر شخصية النفس أبداً وكأنها نتيجة استدلالٍ، بل يجب أن ينظر إليها كقضيةٍ للوعي بالذات في الزمان متماهيةٍ [مع نفسها] بالتمام، وهذا ما يقيم أيضاً السبب الذي من أجله تكون هذه القضية صالحةً **قبْلياً**. لأنها في حقيقة الأمر لا تقول شيئاً أكثر من أنني، في كلِّ الزمان الذي أكون فيه واعياً بذاتي، أكون واعياً بهذا الزمان

بصفته يخصُّ وحدة ذاتي أنا، وهذا معادلٌ للقول: هذا الزمان هو فيَّ بصفتي وحدةً فرديَّةً، أو: في كلِّ هذا الزمان، أنا أجد نفسي كهويَّةٍ عدديَّة.

إن هويَّة الشخص هي إذاً لا محالة في وعيي بذاتي الخاصّ بي. ولكن، مع ذلك، إذا ما راقبتُ نفسي من وجهة نظر [شخصٍ] آخر (كموضوع لعيانه الخارجيّ)، فإن هذا المراقب الخارجيَّ سيقوم بفحصي **أنا** بادئ ذي بدءٍ **في الزمان**، لأن **الزمان** في الإدراك هو متمثَّلٌ بالمعنى الصحيح **فيَّ أنا** فقط. إذاً، حتى لو قبلنا بأن الـ **أنا** التي ترافق في كلِّ زمانٍ التمثُّلات في وعيي **أنا**، وذلك مع هويَّةٍ كاملة، فإنه مع ذلك لن يُستنتج منه بعد على الرغم من أنه يقبل هذه الـ **أنا**، الدوامُ الموضوعيُّ لذاتي نفسها. ففي واقع الأمر، بما أن الزمان الذي يضعني فيه المراقب ليس هو الزمان الموجود في الحساسية الخاصة بي، بل في حساسيته هو، فإن الهويَّة المرتبطة بالضرورة بوعيي، هي ليست لهذا السبب مرتبطة أيضاً بوعيه، أي بعياني الخارجي لذاتي.

إذاً، هوية وعيي بذاتي في أزمنةٍ مختلفةٍ هي ليست سوى شرطٍ صوريٍّ لأفكاري ولترابطها ببعضها البعض، لكنها لا تبرهن إطلاقاً عن هويَّة ذاتي العددية، التي فيها، بغض النظر عن الوحدة المنطقية للـ **أنا**، يمكن أن يحدث تغيُّرٌ قد يحول دون الحفاظ على هويَّة الذات، حتى لو كان يمكن أن نستمرَّ بإلحاق [اسم] الأنا هي نفسها به، الأمر الذي، حتى في حال تحوُّلٍ كاملٍ للذات، يمكنه، مع ذلك، أن يحافظ دائماً على فكرة الذات السابقة وهكذا ينقلها أيضاً إلى الذات اللاحقة[15]

(15) حينما تصطدم كرةٌ مطَّاطيَّةٌ مع كرةٍ أخرى شبيهةٍ بها طوال خطٍّ مستقيمٍ، فإنها =

مع أن قضيَّة بعض المدارس القائلة: إن كلَّ شيءٍ **في حالة جريان** ولا شيء في العالم **يبقى مستمرّاً** وثابتاً، لم تعُد مقبولةً حالما يُسلَّم بوجود جواهر، إلا أن هذه النظرية لا يتمُّ دحضها مع ذلك بواسطة وحدة الوعي بالذات. لأننا، نحن أنفسنا، لا يمكننا، انطلاقاً من وعينا، أن نحكم إذا كنا، كأنفسٍ، مستمرّين أو لا، كوننا لا نسند إلى ذاتنا المتماهية إلا ذاك الذي نحن واعون به، والذي نحن مضطرون هكذا بكلِّ تأكيدٍ أن نحكم بأننا نبقى نحن أنفسنا في كلِّ الأزمنة التي نعيها. لكن هذا لا يمكن أن يُطرح وكأنه صحيح من وجهة نظر غريب، لأنه، بما أننا لا نجد في النفس أيَّ ظاهرةٍ مستمرَّةٍ، في ما عدا التمثُّل **أنا** الذي يرافق ويربط كلاً منها، لذلك لن نستطيع أبداً أن نحدِّد ما إذا كانت هذه الـ **أنا** (مجرّد فكرةٍ) لا تجري مثلها مثل باقي الأفكار التي تتعلَّق ببعضها البعض بواسطتها.

ولكن، إنه لغريبٌ أن يكون واجباً علينا **الآن باديء ذي بدءٍ** أن يبرهن على الشخصية وما تفترضه، الاستمراريَّة، إذاً جوهريَّة النفس. لأنه لو كان باستطاعتنا أن نُقدّم على هذه الافتراضات، لما تمَّ بعدُ بكلِّ تأكيدٍ استنتاج استمرارية الوعي منها، ولكن، مع ذلك، لكانت ستتبع إمكانية وعيٍ ثابتٍ في ذاتٍ تبقى مستمرَّة؛ الأمر الذي سيكون

= تنقل إليها كلَّ حركتها، إذاً حالتها كاملةً (هذا إذا لم ننظر إلا إلى المواضع التي تحتلُّها في المكان). الآن، لنفترض، تماثلاً مع أجسام مثل هذه، جواهر ينقل أحدها تمثُّلاتٍ إلى الآخر ومع هذه التمثُّلات الوعي بها، هكذا يمكن أن تفكِّر سلسلة بأكملها من جواهر ينقلها أولها وضعاً ومعه الوعي به الذي لديه إلى الجوهر الذي يلي، وهذا ينقل وضعه الخاصّ به، ومعه ذلك الوضع العائد إلى الجوهر السابق، ثم إلى الجوهر الثالث، وهذا ينقل كذلك حالات كلِّ الجواهر السابقة مع حالته الخاصة به والوعي بها الذي لديه. فالجوهر الأخير سيكون لديه حينئذٍ وعيٌ بكلِّ حالات الجواهر التي تغيَّرت من قبل كما لو أنها حالاتٌ خاصةٌ به، لأن هذه تكون انتقلت إليه متزامنةً مع وعيها؛ ولكن، بالرغم من ذلك، هو بالتأكيد ما كان ليكون الشخص نفسه في كافة هذه الحالات.

كافياً للشخصية التي لا تُوقف هي نفسها فعلها بسبب ذلك فقط، لبعض الوقت، حتى ولا توقفه حالاً. غير أن هذه الاستمرارية لا تُعطى لنا قبل الهويّة العددية لذاتنا بأية وسيلةٍ كانت ونقوم نحن باستنتاجها من الإبصار المتماهي، بل بالعكس، من الهويَّة العددية التي نسميِّها الاستمرارية (وفي حال تمَّ ذلك إلى الأحسن، فإنه يجب أن يتبع هويَّةً كهذه مفهوم الجوهر، الذي وحده يصلح لأن يُستعمل تجريبياً). والآن، بما أن هويَّة الشخص هذه لا يمكن بأيّ شكلٍ من الأشكال أن تُستنتج من هويَّة الـ **أنا** في الوعي الذي أملكه طيلة الزمان كلّه الذي أعرف نفسي فيه، فإن جوهريَّة النفس لم تستطع أن تجد هي أيضاً، هناك أعلاه، ما كان ليسمح بتأسيسها عليه.

ومع ذلك، يمكن لمفهوم الشخصية هو أيضاً أن يبقى، مثله مثل مفهومي الجوهر والبسيط (من حيث هو فقط ترانسندنتالي، أعني أنه يتطابق مع وحدة الحامل الذي هو مع ذلك غير معروفٍ من قبلنا، ولكن يوجد بين تعييناته ترابطٌ كاملٌ بواسطة الإبصار)؛ ومن حيث هو كذلك، فإن هذا المفهوم ضروريٌ وكافٍ للاستعمال العمليّ. يبقى أنه لا يمكننا أبداً أن نعتمد على هذا المفهوم كجالبٍ لتوسيع معرفتنا لنفسنا بعقلٍ محضٍ، شأنه أن يخدعنا ببقاءٍ لا ينقطع للحامل مستمدٍ من مجرّد مفهوم الـ **أنا** المتماهية، لأن هذا المفهوم يدور دائماً حول نفسه ولا يجعلنا نتقدَّم نحو أيٍّ من الأسئلة المتعلّقة بمعرفةٍ تأليفية. وما عسى أن تكون المادة من شيءٍ في ذاته (شيءٌ ترانسندنتالي)، هذا، في حقيقة الأمر، ما نجهله كلياً؛ مع أن استمراريته كظاهرةٍ يمكن أن تُلاحظ، لأن المادة تُتمثَّل كشيءٍ ما خارجيّ. ولكن، لمَّا كنتُ لا أملك إلا تلازم تمثُّلاتي حينما أريد مراقبة مجرَّد الـ **أنا** في حال تغيُّر كلِّ التمثُّلات، لا أملك سوى نفسي ثانيةً، فإنني، هكذا، لا أستطيع أن أعطي سوى أجوبةٍ لَغْويَّةٍ لكلِّ

الأسئلة، أي واضعاً مفهومي ووحدته مكان الخاصّيات التي تعود إليَّ أنا نفسي كمحمولٍ ومفترضاً هكذا ما كانت تُراد معرفته.

المغالطة الرابعة: مغالطة المثالية

(مثالية العلاقة الخارجية)

هذا الذي لا يمكن لوجوده أن يُستدلَّ عليه إلا كسبب لإدراكاتٍ حسّيَّةٍ معطاةٍ، له وجودٌ مشكوكٌ فيه ليس إلا.

والحال أن كلَّ الظاهرات الخارجية هي من هذا النوع: إنَّ وجودها لا يمكن أن يُدرك ادراكاً حسّيّاً مباشرةً، بل كمستَدلٍ عليها بصفتها السبب لإدراكاتٍ حسّيَّةٍ معطاة. إذاً، إن وجود كلِّ موضوعات الحواس الخارجية هو مشكوكٌ فيه. هذا الرَّيب هو ما أسمّيه أنا مثاليَّة الظاهرات الخارجية، وأسمّي علم هذا المثال: **المثاليَّة**، التي، مقارنةً بها، يُسمَّى ادّعاء يقينٍ ممكنٍ حول موضوعات الحواسّ الخارجية **الثنائية**.

نقد المغالطة الرابعة

لعلم النفس الترانسندنتالي

لنبدأ بإخضاع المقدّمات للفحص. باستطاعتنا أن نُقرَّ بحقٍ أن ما هو فينا نحن أنفسنا هو وحده ما يمكن أن يُدرك حسّيّاً مباشرةً، وأن وجودي الخاصّ وحده هو ما يمكن أن يكون موضوع مجرَّد إدراكٍ حسّيّ. إذاً، وجود موضوعٍ حقيقيٍّ خارجاً عني (إذا ما أُخذت هذه الكلمة بمعناها الإدراكيّ) ليس معطىً أبداً في الإدراك الحسّيّ مباشرةً، بل لا يمكن التفكير فيه، بالإضافة إلى هذا الإدراك الحسّيّ - الذي قوامه تعديلٌ على الحسّ الداخليّ - كسببه الخارجي؛ فإذاً، لن يستطيع أن يكون إلا مستنتَجاً. ومن هنا كان **ديكارت** أيضاً على

حقٌّ بحصر كلِّ إدراكٍ حسّيٍّ بأدقِّ معانيه، في القضية [القائلة]: أنا (بصفتي كائناً مفكِّراً) موجود. وإنه لواضحٌ في حقيقة الأمر، أنه: بما أن ما هو خارجيٌّ ليس فيَّ، فإنني لن أتمكّن من أن أجده في إبصاري، إذاً ولا في أيِّ إدراكٍ حسّيٍّ، هذا الإدراك الذي ليس سوى تعيين الإبصار بالمعنى الصحيح.

إذاً، أنا لا أستطيع أن أدرك إدراكاً حسّيّاً الأشياء الخارجية بالمعنى الصحيح، إلا انطلاقاً من إدراكي الحسّيّ الداخليّ فقط، بأن أستدلَّ منه على وجودها وذلك بأن أنظر إلى هذا الإدراك الحسّيّ الداخليّ على أنه تأثيرٌ له سببه الأكثر مباشرةً في شيءٍ ما خارجاً عني. لكنَّ استنتاج تأثيرٍ معطىً من سبب معيَّنٍ هو دائماً غير مؤكَّد، لأن التأثير قد يكون صادراً عن أكثر من سبب. فبالتالي، في علاقة الإدراك الحسّيّ بسببه يبقى دائماً غير مؤكَّدٍ ما إذا كان هذا السبب داخلياً أم خارجياً، ومن ثمَّ هل كلَّ هذه الإدراكات الحسّية التي يقال إنها خارجية، ليست إذاً سوى مجرَّد لعبة حسّنا الداخليّ، أو إنها تتعلَّق بموضوعاتٍ خارجيةٍ حقيقية كسبب لها. على الأقلِّ وجود هذه الأخيرة لا يتمُّ الحصول عليه إلا كنتيجةٍ لاستدلالٍ عقليٍّ، وهو معرَّضٌ لخطر كلِّ الاستنتاجات، في حين أن موضوع الحسِّ الداخلي (أنا نفسي مع كلِّ تمثُّلاتي) هو على العكس، مدركٌ ادراكاً حسياً مباشرةً، ولا يعاني وجودها هي نفسها من أيِّ شكٍّ.

يجب ألا يُفهم إذاً بـ **مثاليٍّ** ذاك الذي يُنكر وجود الموضوعات الخارجية للحواس، بل فقط من لا يُقرُّ بأن معرفتها تتمُّ بواسطة إدراكٍ حسّيٍّ مباشرٍ، ولكن يستنتج من ذلك أنه لا يمكننا أبداً أن نكون على يقينٍ تامٍ من حقيقتها بواسطة كلِّ تجربةٍ ممكنةٍ.

وقبل أن أعرض الآن مغالطتنا في مظهرها الخدَّاع، يجب عليَّ أولاً أن أنبِّه إلى أنه يجب أن نميِّز بالضرورة بين مثاليةٍ مزدوجة،

الترانسندنتالية والتجريبية. فأنا أفهم بـ **المثالية الترانسندنتالية** لكلّ الظاهرات مفهوماً تعليمياً وبموجبها نحن ننظر إلى هذه الظاهرات، بوجه الإجمال، على أنها مجرّد تمثُّلاتٍ، وليس كأشياء في ذاتها، وبناءً على ذلك، فالمكان والزمان ليسا سوى صورتين حسِّيَّتين لعياننا، فهما ليسا تعييناتٍ معطاةٍ لذاتها، أو شرطين للأشياء من حيث هي أشياء في ذاتها. على النقيض من هذه المثالية، ثمة **واقعيَّة ترانسندنتالية** تعتبر أن الزمان والمكان هما شيءٌ ما معطىً في ذاته (بمعزلٍ عن حساسيَّتنا). فالواقعيُّ الترانسندنتالي يتمثَّل إذن الظاهرات الخارجية (في حال أقرَّت حقيقتها) كأشياء في ذاتها توجد بمعزلٍ عنا وعن حساسيَّتنا، وهي إذاً تكون أيضاً خارجاً عنا، مطابقةً لمفاهيم من مفاهيم الفهم المحضة. وفي حقيقة الأمر، إن هذا الواقعيُّ الترانسندنتالي هو الذي يلعب في ما بعد دور المثاليّ التجريبيّ، بعد أن أفترض خطأً أن موضوعات الحواس، لكي تكون خارجيةً، يجب أن يكون لها وجودها في ذاتها من دون تدخُّل الحواس، وَجَدَ، وقد وضع نفسه في وجهة النظر هذه، أن كلَّ تمثُّلاتنا الحسِّيَّة هي غير كافيةٍ لكي تجعل حقيقة موضوعاتها يقينية.

أما المثاليُّ الترانسندنتالي فيمكن أن يكون واقعياً تجريبياً، إذاً، كما يسمَّى، **ثنائياً**، أي يقرُّ بوجود المادة من دون أن يخرج خارج مجرد الوعي بالذات، ومن دون أن يُقرَّ بشيء ما أكثر من يقين التمثُّلات فيَّ، إذاً الـ **أنا** أفكّر، إذاً أنا موجود (cogito, ergo sum). ففي واقع الأمر، بما أنه لا يعترف لهذه المادة وحتى لإمكانيتها الداخلية إلا بأنها ظاهرةٌ فقط، هي لا شيء، في حال كانت منفصلةً عن حساسيَّتنا، فإنها لا تشكّل عنده سوى نوعٍ من التمثُّلات (عيانٍ) تسمَّى خارجيةً، ليس بمعنى وكأنها قد تكون مستندةً إلى موضوعات هي **في ذاتها خارجيةٌ**، بل من حيث إنها تسند تمثُّلاتٍ إلى المكان

الذي توجد كلٌ عناصره بعضها خارج البعض الآخر، في حين أن المكان هو نفسه فينا.

لقد أعلنًا منذ البداية تأييدنا لهذه المثالية الترانسندنتالية. وبالتالي، يسقط أمام نظريتنا العلمية كلُّ تردُّدٍ حول قبول وجود المادّة بالاعتماد على شهادة مجرد وعينا بذاتنا، وحول الإعلان بهذا عن وجود المادة كأمرٍ مبرهنٍ عليه، وكذلك عن وجودي أنا نفسي ككائنٍ مفكِّر. ذاك أنني أعي على أيِّ حالٍ تمثُّلاتي؛ فهي إذاً موجودةٌ وأنا نفسي الذي أملكها موجودٌ أيضاً. أما الموضوعات الخارجية (الأجسام) فليست إلا ظاهراتٍ، إذاً إنها ليست شيئاً آخر سوى نوعٍ من تمثُّلاتي، ليست موضوعاتها شيئاً ما إلا بواسطة هذه التمثُّلات، ولكن إذا عُزلت عنها تكون لاشيئاً. إذن، الأشياء الخارجية موجودةٌ مثلما أنني أنا نفسي موجودٌ، وذلك، في الحالتين، بناءً على الشهادة المباشرة لوعيي الذي لي بذاتي، مع هذا الفرق الوحيد: أن تمثُّلي لذاتي، بصفته تمثُّل كائنٍ مفكِّرٍ، إنما يستند إلى الحس الداخليِّ فحسب، في حين أن التمثّلات التي تدلُّ على كائناتٍ ممتدَّةٍ هي مستندةٌ إلى الحس الخارجي أيضاً. ومن وجهة نظري، إن استنتاج حقيقة الموضوعات الخارجية لم يعد أكثر ضرورةً من استدلال حقيقة موضوعات حسّي الداخلي (موضوعات أفكاري)؛ ففي كلتا الحالتين ليست الموضوعات في واقع الأمر سوى تمثُّلاتٍ يُقدِّم إدراكها إدراكاً حسّيّاً مباشراً (وعيٌ) في وقتٍ واحدٍ برهاناً كافياً على حقيقتها.

فالمثاليُّ الترانسندنتالي هو إذاً واقعيٌّ تجريبيٌّ ويُقرُّ للمادة، بوصفها ظاهرةً، حقيقةً ليست بحاجةٍ إلى أن تُستنتج، بل تُدرك مباشرةً إدراكاً حسّيّاً. لكنَّ الواقعيَّ الترانسندنتالي إنما يقع بالضرورة في حيرةٍ ويجد نفسه مرغماً على أن يُقرَّ بمكانٍ للمثاليِّ التجريبيِّ، لأنه ينظر إلى موضوعات الحواسِّ الخارجيَّة على أنها شيءٌ ما

مختلفٌ عن الحواسّ نفسها ويعتبر مجرد الظاهرات ككائناتٍ مستقلَّةٍ موجودةٍ خارجاً عنا؛ في حين أنه، في واقع الأمر، بقدر ما لدينا من وضوحٍ حول وعينا بتمثُّلنا لهذه الأشياء، إلا أنه لا يزال بعيداً عن اليقينِ بأنه إذا وجد التمثُّل، فسوف يوجد أيضاً الموضوع المطابِق له؛ أما في منظومتنا، فإن الأشياء الخارجية، أي المادة، في كلِّ أشكالها وعبر كلِّ تغيُّراتها، ليست سوى مجرد ظاهراتٍ، أعني تمثلاتٍ فينا، نصبح واعين مباشرةً بحقيقتها.

ولما كان جميع علماء النفس التابعين للمثالية التجريبيَّة، عند علمي، واقعيِّين ترانسندنتاليين، فإنهم بالتأكيد تصرفوا بطريقةٍ منطقيَّةٍ تماماً بأن اعترفوا للمثالية التجريبيَّة بأهميةٍ كبيرة، كواحدةٍ من المشاكل التي صَعُب على العقل البشريِّ أن يجد له مخرجاً منها. لأنه، في الواقع، إذا اعتبرنا الظاهرات الخارجية بمثابة تمثُّلاتٍ تُنتَج فينا بموضوعات تلك التمثُّلات، على أنها هي أشياء في ذاتها خارجاً عنا، فإنه يصعب الوصول إلى معرفة كيف أثَّرت هذه الأشياء فينا بغير الاستدلال انطلاقاً من النتيجة إلى السبب، استدلالٌ لا يمكن إلا أن يبقى مشكوكاً فيه بأمر ما: هل السبب هو فينا أم خارجاً عنا. والحال يمكننا، في حقيقة الأمر، أن نقرَّ بأنه، إزاء عياناتنا الخارجية، ثمة شيءٌ ما يشكِّل لها سبباً، بالمعنى الترانسندنتالي، قد يكون بالفعل خارجاً عنا؛ ولكن، ليس هذا هو الموضوع الذي نفكِّر فيه حينما نذكر تمثُّلات المادة والأشياء الجسدية؛ لأن هذه ليست إلا ظاهراتٍ، أي مجرد أنواع تمثُّلاتٍ توجد دائماً فينا فقط وتقوم حقيقتها على الوعي المباشر، كما هي الحال بخصوص أفكاري الخاصة. ويبقى الموضوع الترانسندنتالي أيضاً غير معروفٍ سواءٌ في ما يعني العيان الداخليّ أو الخارجي. ولكن، لا يجري الكلام هنا عنه، بل عن الموضوع التجريبيِّ الذي يُسمَّى حينئذٍ **خارجياً** نظراً لأنه

يُتمثَّل **في المكان وداخلياً** حينما يتمُّ تمثُّله في **العلاقة الزمنية** فحسب؛ إلا أن المكان والزمان لا يوجدان كلاهما إلا فينا.

وبما أن عبارة خارجاً عني مع ذلك تحمل معها لبساً لا يمكن تجنُّبه، وذلك من حيث إنها تعني تارةً شيئاً ما يوجد **كشيءٍ في ذاته** مختلفٍ عنا، وتارةً مرّةً أخرى ما يخصُّ فقط مجرد **الظاهر** الخارجي، فإننا سنميّز، لكي نخرج من اللبس، هذا المفهوم بمعناه الأخير الذي هو المعنى الذي يأخذه به التساؤل النفسي بسبب حقيقة عياننا الخارجي، سنميّز بين الموضوعات **الخارجية تجريبياً** وبين تلك التي يمكن أن تُسمَّى هكذا بالمعنى الترانسندنتالي، بأن نشير إليها بدقَّةٍ كأشياء **موجودةٍ في المكان**.

المكان والزمان هما بلا شك تمثُّلاتٌ **قبْلياً**، هما موجودان فينا كصورتين لعياننا الحسّيّ، حتى قبل أن يعيّن موضوعٌ حقيقيٌّ حسَّنا بواسطة الإحساس، لكي يتمثله بين تلك العلاقات الحسّيَّة. لكنَّ هذا [العنصر] الماديَّ أو هذا [البُعد] الواقعيَّ، هذا الشيء الذي يجب أن تتمَّ معاينته في المكان، يفترض بالضرورة إدراكاً حسّياً، ولا يمكن، بمعزلٍ عن هذا الإدراك الحسيِّ الذي يدلُّ على حقيقة شيءٍ ما في المكان، أن يكون مختَلَقاً ولا منتجاً من قِبَل أية مخيّلة. فالإحساس هو إذاً ذاك الذي يدلُّ على حقيقةٍ في المكان وفي الزمان بحسب ما هو مسنَدٌ إلى هذا النوع من الإدراك الحسّيِّ أو إلى ذلك النوع الآخر حالما يكون الإحساس معطىً (الإحساس الذي، إذا طُبِّق على موضوعٍ بعامةٍ، من دون أن يعيّنه، يُسمَّى ادراكاً حسّيّاً)، فإنه يمكن، بمساعَدة التنوُّع الذي يحتوي عليه، أن تُختلق في المخيّلة عدَّة موضوعاتٍ لا موضع تجريبيَّ لها خارج المخيّلة في المكان أو في الزمان. وممَّا لا شكَّ فيه أن هذا يقينيٌّ، أننا لو أخذنا الآن إحساسات اللذّة أو الألم، وحتى لذات الحواسِّ الخارجية، مثل الألوان،

الحرارة... إلخ. فإن الإدراك الحسّيّ هو ما يجب أن تعطى بواسطته المادة أولاً، لكي نكون قادرين على تفكير موضوعات العيان الحسّيّ. فهذا الإدراك الحسّيُّ يقدّم إذاً (لكي نبقى هذه المرّة ضمن حدود العيانات الخارجية فقط) شيئاً حقيقياً في المكان. لأن الإدراك الحسّيّ، هو **أولاً**، تمثُّل حقيقةٍ، مثلما أن المكان هو تمثُّل مجرَّد إمكانية الوجود معاً. **ثانياً**، هذه الحقيقة يتمُّ تمثُّلها من قِبَل الحسّ الخارجيّ، أي في المكان. **ثالثاً**، إن المكان نفسه ليس إلا مجرَّد تمثُّلٍ، إذاً لا يمكن أن يُعتبر حقيقياً إلا ما يتمُّ تمثُّله فيه(16)، والعكس بالعكس، ما هو معطىً فيه، أي ما يتمُّ تمثُّله بواسطة الإدراك الحسّيّ، هو في ذاته أيضاً حقيقيٌّ؛ لأنه، لو لم يكن حقيقياً في ذاته أي كان معطىً مباشرةً بواسطة العيان التجريبيّ، فلن يستطيع حتى أن يكون مختَلَقاً، لأنه من المتَّفق عليه أنه لا يمكن إطلاقاً تلفيق حقيقة العيانات **قبلياً**.

كلُّ إدراكٍ حسّيٍّ خارجيٍّ إذاً يبرهن مباشرةً على شيءٍ ما حقيقيٍّ في المكان، أو هو بالأحرى الحقيقيُّ نفسه؛ ولا شك، بالتالي، حول الواقعيّة التجريبية، أعني أن شيئاً ما حقيقياً في المكان يتطابق مع عياناتنا الخارجية. بالطبع، هذا المكان نفسه، مع كلّ مظاهره، كتمثُّلاتٍ، لا يوجد إلا فيَّ فقط، ولكن في هذا المكان، مع ذلك، الحقيقيُّ، أعني مادَّة كلّ موضوعات العيان الخارجيّ، هي معطاةٌ

---

(16) يجب أن نفهم جيداً هذه القضية المفارقة، وإنما الصحيحة: إنه لا يوجد شيءٌ في المكان إلا ما يتمُّ تمثُّله فيه. لأن المكان هو نفسه ليس أيَّ شيءٍ آخر سوى تمثّلٍ: فبالتالي ما هو فيه يجب بالضرورة أن يكون محتوىً في التمثُّل، وفي المكان لا يوجد إطلاقاً شيءٌ خارج ما متمثّلٌ فيه بالفعل. قضيّةٌ لها من دون شكٍ وقعٌ غريب: أن شيئاً لا يمكن أن يوجد إلا في تمثُّلنا له، لكنه يفقد هنا ما يمكنه أن يَصدم به، لأن الأشياء التي نحن على صلةٍ بها ليست أشياء في ذاتها، بل هي ظاهراتٌ فقط، أي تمثُّلات.

بالفعل وبمعزلٍ عن كلِّ اختلاقٍ، وإنه من المستحيل أيضاً أن يكون بالإمكان أن يُعطى، **في هذا المكان**، أيُّ شيءٍ خارجاً عنا (بالمعنى الترانسندنتالي) مهما كان، لأن المكان نفسه، خارج حساسيتنا، يصبح لاشيئاً. إذاً، المثاليُّ الأكثر تشدُّداً لا يستطيع أن يطلب برهاناً على أنه يجب أن يطابق إدراكَنا الحسِّيَّ الموضوعُ خارجاً عنا (بالمعنى الدقيق). ففي واقع الأمر، لو أن موضوعاً من هذا النوع وجد خارجاً عنا، لما كان بالإمكان أن يتمَّ تمثُّله وعيانه كخارجٍ عنا، لأن ذلك سيفترض المكان، الذي فيه الحقيقة، بصفتها مجرَّد تمثُّلٍ، أنها ليست سوى الإدراك الحسِّيّ نفسه. فحقيقة المظاهر الخارجية هي إذاً في الإدراك الحسِّيّ فقط حقيقةً ولا يمكنها أن تكون بأية طريقةٍ أخرى حقيقةً.

الآن، يمكن أن تُنتج معرفة الموضوعات من إدراكاتٍ حسِّيَّةٍ إما بمجرَّد لعبةٍ للمخيِّلة، أو أيضاً بواسطة التجربة. وبالتأكيد يمكن هنا أن تنشأ تمثُّلات خدَّاعةٌ لا تتطابق معها الموضوعات، ويُعزى تضليلها مرَّةً إلى خديعة الخيال، (في الحلم)، ومرَّةً إلى دلَّة مَلَكة الحكم (في ما يسمَّى خديعة الحواسّ). فلكي نَسْلَم الآن هنا من الظاهر المضلِّل، فإننا نعمل بموجب القاعدة [القائلة]: **ما يترابط مع إدراكٍ حسِّيٍّ وفق قوانين تجريبيَّةٍ، هو حقيقي**. فقط، إن هذا الخداع، وكذلك ما يمكن أن يسمح بتجنُّبه، إنما يُهمُّ المثالية والثنائية على حدٍّ سواء، بما أن الأمر لا يتعلَّق هنا إلا بصورة التجربة. وبالأخص المثالية التجريبية التي لديها تشكيكٌ خاطئٌ حول الحقيقة الموضوعيَّة لإدراكاتنا الحسِّيَّة الخارجية، تكفي [الملاحظة] أن الإدراك الحسِّيّ يبرهن، بطريقةٍ مباشرةٍ، على وجود حقيقةٍ في المكان، هذا المكان الذي، مع أنه في ذاته ليس سوى مجرَّد صورةٍ للتمثُّلات، إلا أن له إزاء كلِّ الظاهرات الخارجية (التي هي أيضاً ليست إلا مجرَّد تمثلاتٍ) حقيقةً موضوعيَّةً؛

كما أنه تكفي [الملاحظة] أنه، إذا لم يوجد إدراكٌ حسّيٌّ، لن يكون لا الاختلاق ولا حتى الحلم ممكناً، وبالتالي إن حواسَّنا الخارجية، بحسب المعطيات التي يمكن للتجربة أن تنشأ منها، تجد في المكان الموضوعات الحقيقية التي تتناسب معها.

يكون **المثاليُّ الدوغمائيُّ** ذاك الذي **يُنكر وجود المادّة**، و**المثاليُّ اللاأدريُّ** ذاك الذي **يشكُّ** فيها، لأنه يعتبرها غير قابلةٍ لأن تُثبَتَ صحتها. يستطيع الأول أن يتبنّى هذا الموقف فقط لأنه يعتقد بأنه يجد تناقضاتٍ في إمكانية مادةٍ بعامة، ونحن هنا لسنا معنيين بعد بهذا المثاليّ. القسم التالي حول الاستدلالات الجدليَّة الذي يُقدِّم العقل في نزاعه الداخليّ إزاء المفاهيم التي يكوّنها عن إمكانية ما ينتمي إلى ترابط التجربة، سوف يعالج هذه الصعوبة. أما المثاليُّ اللاأدريُّ الذي يطعن في أساس فرضيتنا، ويعلن أن الطريقة التي اقنعنا بها أنفسنا بوجود المادة، التي توهَّمنا أن نؤسِّسها على إدراكٍ حسِّيٍّ مباشر، فهو مُحسنٌ إلى العقل البشريّ، من حيث إنه يرغمنا على أن نفتح أعيننا جيداً، حتى على ما يمسُّ أقلَّ تقدُّمٍ للتجربة العامة وألا نقبل مباشرةً كمكتسبٍ داخلٍ في ملكيتنا ما ربما لا نفعله إلا باختلاس. إن المنفعة التي توفرها لنا الاعتراضات المثالية تظهر هنا واضحةً كعين الشمس. إنها تدفعنا بعنفٍ، إذا لم نكن نريد أن نورِّط أنفسنا في مزاعمنا العامَّة، بأن نعتبر كلَّ إدراكاتنا الحسِّيَّة، سواء سُمِّيت داخليةً أو خارجيةً، فقط كوعيٍ بما يتعلَّق بحساسيتنا، والموضوعات الخارجية لهذه الإدراكات الحسِّيَّة ليس كأشياء في ذاتها، بل فقط كتمثُّلاتٍ يمكن أن يكون لنا وعيٌ بها، مثل كلِّ تمثُّلٍ آخر، إنما يقال عنها إنها خارجيةٌ لأنها تتعلَّق بهذا الحسِّ الذي نسمِّيه الحسَّ الخارجيَّ، الذي عيانه المكان، الذي هو مع ذلك ليس شيئاً آخر سوى نوعٍ داخليٍّ من التمثُّل حيث تترابط بعض الإدراكات الحسِّيَّة بعضها بالبعض الآخر.

إذا اعتبرنا أن الموضوعات الخارجية هي أشياء في ذاتها، فإنه يصبح مستحيلاً علينا على الإطلاق أن نعرف كيف سيكون بإمكاننا أن نصل إلى معرفة حقيقتها خارجاً عنّا باستنادنا فقط إلى التمثُّل الذي فينا. لأنه لا يمكن الشعور بإحساسات خارجاً عنا، بل فقط في ذاتنا، وكلُّ الوعي الذي لدينا بأنفسنا لا يزوِّدنا إذاً بشيء آخر إلا بالتعيينات الخاصة بنا. إذاً، المثالية اللاأدريَّة ترغمنا على اللجوء إلى الملاذ الوحيد، المتبقِّي لنا، أي إلى مثاليَّة كلِّ الظاهرات، كما سبق وأثبتناها في الإستيطيقا الترانسندنتالية بقطع النظر عن هذه النتائج التي لم يكن باستطاعتنا أن نتكهَّن بها. ولو تساءلنا الآن: هل تحدث الثنائية إذاً، نتيجةً لذلك، في علم النفس وحده، فإن الجواب هو: بلا شك نعم! ولكن فقط بالمعنى التجريبيّ، أي إن المادة معطاةٌ حقيقةً في ترابط التجربة للحسّ الخارجيّ كجوهرٍ في الظاهرة، مثلما أن الـ **أنا** المفكِّرة هي أيضاً معطاةٌ للحسّ الداخليّ كجوهرٍ في الظاهرة؛ وأنه يجب، بحسب القواعد التي تُدخلها هذه المقولة في ترابط إدراكاتنا الداخليَّة والخارجيَّة على حدٍّ سواء، لكي تشكِّل تجربةً، يجب على هذه الظاهرات أيضاً، من الطرفين، أن تكون مترابطة في ما بينها. بالمقابل، لو كنا نريد أن نوسِّع مفهوم الثنائية، كما يحدث ذلك عادةً، وأن نأخذه بالمعنى الترانسندنتالي، فإنه لن يكون له ولا لـ **المذهب الروحانيّ** الذي يوضع بمقابلة من جهة، أو **المذهب الماديّ** الذي يوضع بمقابله من جهةٍ أخرى، لن يكون لهما أيُّ أساسٍ، لأنه في هذه الحالة لن يُعثر حينئذٍ على أيِّ تعيينٍ لهذه المفاهيم وسيؤخذ تنوُّع كيفيَّة تمثُّلات الموضوعات، التي تبقى هي بحدِّ ذاتها غير معروفةٍ لدينا وفقاً لما هي في ذاتها، سيؤخذ على أنه تنوُّعٌ لهذه الأشياء بعينها. الـ **أنا**، كما هي متمثَّلةٌ من قِبَلِ الحسّ الداخليّ في الزمان، والموضوعات المتمثَّلة في المكان خارجاً عني، هي بلا شك

ظاهراتٌ مختلفة نوعياً(*) الواحدة عن الأخرى، لكنَّ هذا لا يعني أنه يُفكَّر فيهما كشيئين مختلفين. **الشيء الترانسندنتالي** الذي هو في أساس الظاهرات الخارجية، كما وهنا الذي في أساس العيان الداخليّ هو في ذاته، ليس مادةً ولا كائناً مفكِّراً، بل إنه يشكِّل أساساً، غير معروفٍ من قِبَلنا، للظاهرات التي تزوِّدنا بالمفهوم التجريبي من النوع الأول وكذلك من الثاني.

فإذا بقينا إذاً أوفياء للقاعدة الموضوعة سابقاً، كما يرغمنا على فعل ذلك بوضوحِ النقد الذي نحن فيه والتي يجب بموجبها ألا نوسّع أسئلتنا إلى ما وراء الحدود التي يمكن للتجربة الممكنة أن تزوِّدنا داخلها بموضوع تلك الأسئلة نفسها، ولكن يتوارد إلى ذهننا أبداً أن نبحث حول موضوعات حواسِّنا من حيث إنها يمكن أن تكون في ذاتها، أعني خارج كلِّ علاقةٍ بالحواس. بالمقابل، إذا اعتبر عالم النفس ظاهراتٍ على أنها أشياء في ذاتها، فإن بإمكانه أن يقبل في علمه كماديٍّ فقط المادّة، أو كروحانيٍّ فقط كائناتٍ مفكِّرة (أي بموجب صورة حسِّنا الداخليّ)، أو إذا كان ثنائياً الاثنين معاً، كشيئين موجودين بذاتهما؛ لكنه سيبقى هكذا دائماً مشغولاً بسوء فهم حول طريقة التحذلق التي يستطيع بها أن يُظهر كيف يمكن أن يوجدَ ذاك الذي في ذاته، مع أنه ليس شيئاً في ذاته بل فقط المظهر [الظاهراتي] لشيءٍ بعامة.

نظرةٌ حول مجمل علم النفس المحض

طبقاً لهذه المغالطات

إذا قارنّا **علم النفس**، بصفته علم وظائف الحسِّ الداخليِّ،

(*) يوجد في النص بدلاً عن "نوعياً" "تشكُّكاً" (skeptisch)؛ لكن كَنْت قد طلب وضع "نوعياً" (spezifisch) مكانها، وذلك في مقدِّمة الطبعة A ص XXII.

ـ **علم الجسم**، بصفته علماً لوظائف موضوعات الحواسّ الخارجية، فإننا نجد، فضلاً عن واقع أن أشياء كثيرة في الجانبين يمكن أن تُعرف تجريبياً، نجد هذا الفرق اللافت للانتباه: أنه في العلم الثاني يمكن للكثير أن يُعرف مع ذلك **قبْلياً**، على أساس مجرَّد مفهوم كائنٍ ممتدٍّ غير قابلٍ للنفاذ، أما في العلم الأول فلا يمكن إطلاقاً لأي معرفةٍ تأليفيةٍ **قبْلياً** أن تُستمدَّ من مفهوم كائنٍ مفكِّر. وهذا هو السبب: مع أن الاثنين كليهما هما ظاهرات، إلا أن الظاهرة المتعلقة بالحسّ الخارجيّ لها في ذاتها شيئاً ما ثابتاً ودائماً، هو الذي يوفِّر أساساً للتعيينات المتغيِّرة، وبالتالي مفهوماً تأليفياً، أي مفهوم المكان وظاهرةً في المكان؛ على العكس، إن الزمان الذي هو الصورة الوحيدة لعياننا الداخليّ، لا شيء ثابتٌ عنده، فهو إذاً لا يعطينا شيئاً لنعرفه إلا تغيير التعيينات لا الموضوعات القابلة للتعيين. لأنه، في هذا الذي نسمّيه النفس، كلُّ شيءٍ في سيلانٍ متواصلٍ ولا يوجد أيُّ شيءٍ ثابت، إن لم يكن ربَّما (بشرط أن يراد بإطلاقٍ) الـ **أنا**، الذي له مثل هذه البساطة لهذا السبب بالضبط، لأن هذا التمثُّل لا محتوى له، إذاً ليس مختَلِفاً، ما من أجله يبدو أيضاً أنه يتمثَّل، أو، بكلام أدقّ، يشير إلى شيءٍ بسيط. ولكي تتسنَّى إقامة معرفةٍ عقليَّةٍ لطبيعة كائنٍ مفكِّرٍ بعامةٍ، لا بدَّ من أن تكون هذه الـ **أنا** عياناً، هو، من حيث سيكون مفتَرَضاً في الفكر بعامةٍ (قبل كلِّ تجربةٍ). فهو الذي يزوِّدنا كعيانٍ **قبْلياً** بقضايا تأليفية. غير أن هذه الـ **أنا** ليست لا عياناً ولا مفهوماً عن أيِّ موضوعٍ كان، بل هي مجرَّد صورةٍ للوعي(*) يمكنها أن ترافق نوعي التمثُّلات وهكذا تجعل منهما معرفتين ما لم يُعطَ بالإضافة إلى ذلك شيءٌ آخر في العيان يقدِّم المادَّة لتمثُّل

(*) في ورقةٍ من مخلَّفات كَنْت رقمها CLXIV نجد: "الشيء غير المعروف من قِبَلنا للوعي"

موضوع. إذاً، علم النفس العقليُّ ينهار من أساسه بواقع أنه يبني علماً يتجاوزُ كلَّ قوى العقل البشريّ؛ وبالتالي، لا يبقى لنا إلا أن ندرس نفسنا مهتدين بالتجربة، وأن نظلَّ ضمن حدود الأسئلة التي لا تتخطّى الميدان الذي في داخله تستطيع التجربة الداخليَّة الممكنة أن تقدِّم محتوىً لتلك الأسئلة.

وعلى الرغم من أن علم النفس العقليّ لا منفعة له في ما يتعلَّق بتوسيع معرفتنا، وقد تبيَّن أنها مركَّبةٌ من مجرَّد مغالطات، إلا أنه لا يمكن أن تُنكر عليها منفعةٌ سلبيَّةٌ، إذا لم يعطَ لها سوى قيمةٍ وحيدةٍ، هي أنها تفسح المجال لمعالجةٍ نقديَّةٍ لاستدلالاتنا الجدليَّة التي يعمل بها العقل العاميُّ والطبيعيّ.

ما الهدف إذاً من ضرورة وجود علم نفسٍ مؤسَّسٍ على مبادئ محضةٍ للعقل؟ لا شكَّ في أن الهدف هو، قبل كلِّ شيء، أن نضع هويَّتنا المفكِّرة في مأمنٍ من خطر الماديَّة. إلا أن ذلك يتحقَّق مع المفهوم العقلي، الذي أعطيناه عن ذاتنا المفكِّرة. إن هذا المفهوم، في حقيقة الأمر، هو الذي، في حال أُلغيت المادة، لن يترتب عليه من جرّاء ذلك أن يغذّي أيَّ خوفٍ من أن تُبطل كلُّ فكرةٍ وحتى وجود كائنٍ مفكِّرٍ، بل بالعكس يكون قد تبيَّن بوضوحٍ أنه، إذا ألغيت الذات المفكِّرة فسيكون على كلِّ عالم الأجسام أن يختفي لأن هذا العالم ليس سوى الظاهرة في حساسيَّة ذاتنا ونوعٍ من تمثُّلاتٍ عنها.

صحيحٌ أنني بذلك لا أعرف بشكلٍ أفضل هذه الـ **أنا** المفكِّرة في ما يتعلَّق بخصائصها، ولا أستطيع أن أدرك ثباتها، بل حتى ولا استقلالية وجودها إزاء الأساس الترانسندنتالي المحتمل للظاهرات الخارجية؛ لأن هذا وذاك كليهما غير معروفين من قِبَلي. ولكن، بما أنه لا يمكنني إلا أن أجد دوافع أملٍ بوجودٍ مستقلٍ وثابتٍ، على الرغم من كلِّ تغيُّرٍ في حالتي، وجودٌ لطبيعتي المفكِّرة غير مجرَّد

مبادئ نظريَّةٍ، فيكون الربح الذي أحصل عليه ذا أهمية كبيرة، إذا استطعتُ، وأنا أُقرُّ بصراحةٍ بجهلي، أن أصدَّ في كلِّ الأحوال الهجمات الدوغمائية لخصم نظريٍّ، وأن أظهر له أنه لن يستطيع أبداً أن يعرف عن طبيعة ذاتي، ليُنكر إمكانية آمالي، أكثر مما أعرف أنا لكي أتمسَّك بها.

تتأسس على هذا الظاهر الترانسندنتالي لمفاهيمنا النفسية أيضاً ثلاثة أسئلةٍ جدليةٍ، هي التي تحدِّد الهدف النوعيَّ لعلم النفس العقليِّ ولا يمكن البتُّ فيها إلا بواسطة التحليلات السابقة، أي **1**) إمكانية اشتراك النفس مع جسدٍ عضويٍّ، أعني الحيوانيَّة مع حالة النفس في حياة الكائن البشري؛ **2**) بداية هذا الاشتراك، أعني بداية النفس عند ولادة وقبل ولادة الكائن البشريّ؛ **3**) نهاية هذا الاشتراك، أعني النفس بعد الموت وبعد موت الكائن البشريّ (سؤالٌ حول خلود النفس).

بيد أنني أزعم أن كلَّ الصعوبات التي يُعتقد الكشف عنها في هذه الأسئلة والتي بها، باستخدامها بمثابة اعتراضاتٍ دوغمائية، في محاولة تستُّرٍ وراء رؤية في طبيعة الأشياء أعمق من تلك التي للفهم العام، لا أساس لها سوى مجرَّد خديعةٍ؛ إنهم يعمدون إلى اعتبار ما لا وجود له إلا في التفكير ويعتبرونه موجوداً خارج الكائن المفكِّر بإقرارهم له بصفةٍ تكون صفة موضوعٍ حقيقيٍّ، ممَّا يعني أنهم يعتبرون المكان، وهو ليس سوى ظاهرة، كخاصيَّةٍ للأشياء الخارجية القائمة حتى باستقلاليةٍ عن حساسيتنا، ويعتبرون الحركة بمثابة تأثيرٍ لها ناتجٍ هو أيضاً حقيقةً، في ذاته، خارج حواسِّنا. وفي واقع الأمر، إن المادة التي يثير اشتراكها مع النفس هذا الكمَّ من الأفكار الصعبة ليست إلا صورة بسيطةً أو طريقةً معيَّنةً لتمثُّل موضوعٍ غير معروفٍ بواسطة العيان المسمَّى الحسَّ الخارجي. إذاً، يمكن أنْ يوجد خارجاً عنا شيءٌ ما يتطابق مع هذه الظاهرة التي نسمِّيها نحن مادةً؛ ولكن،

بصفتها ظاهرةً، هي ليست بشيءٍ ما موجودٍ خارجاً عنا، بل هي فينا بلا قيدٍ ولا شرط كفكرةٍ، على الرغم من أن هذه الفكرة، بالمعنى المشار إليه، تمثّله وكأنه موجودٌ خارجاً عنا. المادة لا تعني إذاً، من بين الجواهر، نوعاً يكون هكذا مختلفاً كلّياً وغير متجانسٍ إزاء موضوع حسِّنا الداخليّ (نفس)، بل تعني فقط تغاير ظاهرات الموضوعات (التي تبقى غير معروفةٍ من قِبَلنا) التي نسمّي تمثُّلاتها خارجيةً، على عكس تلك التي نحسبها لصالح الحسّ الداخليّ، وإن كانت تنتمي هي أيضاً للذات المفكِّرة، مثلها مثل كلّ الأفكار الأخرى، مع هذا الفارق فقط، أن لها هذه القدرة المخادعة: من حيث تتمثَّل موضوعاتٍ في المكان، تبدو وكأنها تنفصل عن النفس وتحلِّق خارجها، في حين أن المكان نفسه مع ذلك، حيث تُعاين، ليس إلا تمثُّلاً لا يمكن إطلاقاً لأصلٍ له لديه نفس الصفات أن يُلقى خارج النفس. فالسؤال لم يعد يقصد إذاً اشتراك النفس مع جواهر أخرى معروفةٍ وغريبةٍ موجودةٍ خارجاً عنا، بل يُطرح حول المادة فقط التي لتمثُّلات الحسّ الداخليّ علاقةٌ بتغيُّرات حساسيتنا الخارجية، وحول الطريقة التي يمكنها أن تربط بعضها البعض، وفقاً لقوانين ثابتةٍ، بحيث تترابط معاً في تجربة.

ما دمنا نجمع الظاهرات الداخليّة والخارجيّة بعضها مع بعض، بصفتها مجرَّد تمثُّلاتٍ في التجربة، فإننا لا نجد شيئاً لا يقبله العقل، وهو لا يوقع تظافر نوعي الحواسّ من النفس موقعاً غريباً. ولكن، بمجرَّد ما نضع الظاهرات الخارجية موجودةً فعلاً، ونكفّ عن وضعها، بما هي تمثّلاتٌ، على صلةٍ بذاتنا المفكِّرة، بل **بالصفة عينها التي تُظهرها موجودةً فينا، كما وباعتبارنا إياها أيضاً كأشياء موجودةٍ في ذاتها خارجاً عنا**، فنحن نضع مع ذلك أفعالها على صلةٍ بذاتنا المفكِّرة، تلك الأفعال التي تظهر في علاقاتها بعضها ببعض

بصفتها تمثُّلاتٍ، وهكذا نحصل على صفةٍ من صفات الأسباب الفاعلة خارجاً عنا وترفض كلَّ اتفاقٍ مع نتائجها فينا، لأن تلك الصفة تتعلَّق فقط بالحسِّ الخارجي، في حين تتعلَّق النتائج بالحسِّ الداخلي: حواس، وإن تكن متحدةً في ذاتٍ واحدة، إلا أنها مع ذلك غير متجانسةٍ للغاية. إننا، والحالة كذلك، لا نستطيع أن نجد نتائج أخرى خارجية سوى تغيُّرات المكان، ولا قوى أخرى سوى مجرَّد أطماع تنتهي في علاقاتٍ في المكان تشكِّل هي نتائجها. أما فينا، فالنتائج هي أفكارٌ لا توجد في ما بينها علاقات مكان، لا حركة، لا شكل ولا تعيين مكانيٌّ بعامةٍ، فقط نحن نفقد الخيط المؤدِّي من الأسباب إلى النتائج الذي كان يجب أن ينجم عنها في الحسِّ الداخليّ. علينا إذاً أن نمعن النظر في أن الأجسام ليست موضوعاتٍ في ذاتها حاضرة أمامنا، بل هي مجرَّد مظهرٍ لشيءٍ غير معروفٍ ما هو؛ وفي أن الحركة ليست نتيجةً لهذا السبب غير المعروف، بل مجرَّد مظهرٍ لتأثيره على حواسّنا؛ وفي أن الأجسام وحركاتها هي بالتالي ليست شيئاً ما خارجاً عنا، بل مجرَّد تمثُّلاتٍ فينا؛ وفي أنه إذاً، ليست حركة المادّة هي التي لها نتيجةٌ فينا هي تمثّلاتٌ، بل إن الحركة نفسها (وبالتالي المادة أيضاً التي تعرِّف بنفسها بواسطتها) ليست سوى تمثُّلٍ؛ وأخيراً، أن كلَّ الصعوبة التي خلقناها نحن بأنفسنا تؤول إلى السؤال [التالي]: كيف وبأيِّ سبب تكون تمثُّلات حساسيتنا مرتبطةً في ما بينها كما يمكن أن تكون متمثَّلةً على أساس قوانين تجريبية تلك العيانات التي نسمِّيها خارجيةً، على أنها موضوعاتٌ خارجاً عنا. سؤالٌ لا يُخفي إطلاقاً الصعوبة المزعومة في شرح أصل تمثُّلاتنا بأسبابٍ فاعلة تكون موجودةً خارجاً عنا وتكون غير متجانسةٍ معنا بشكلٍ كامل، صعوبة تقف بوجهنا حينما نستبدل ظاهرات سببٍ غير معروفٍ بالسبب نفسه الموجود خارجاً عنا: الأمر الذي لا يمكن أن يُنتج إلا الارتباك. في

الأحكام التي ترسَّخ فيها بفعل عادةٍ مزمنةٍ سوء تفاهم، يستحيل العمل على تقويم يذهب حالاً إلى جلب تلك الأحكام إلى معقوليةٍ قد تكون مطلوبةً في حالاتٍ أخرى لا يخضع فيها المفهوم لتأثير مثل الوهم الذي لا مفرَّ منه. ولهذا السبب فإن محاولتنا تحرير العقل من النظريات السفسطائية، ستجد صعوباتٍ في الحصول فوراً على الوضوح الضروريّ بالنسبة لها لكي تكون مرضيةً على أكمل وجه.

وأنا على قناعةٍ بأنه بإمكاني أن أساعد في هذا التوضيح على الشكل التالي.

باستطاعتنا أن نقسِّم كلَّ **الاعتراضات إلى دوغمائيةٍ، ونقديةٍ ولا أدرية**. الاعتراض الدوغمائي هو الذي يتوجه ضدَّ **قضيةٍ**؛ الاعتراض النقدي يتوجه ضدَّ **برهان** قضيةٍ. يقتضي الأول إدراكاً لتكوين طبيعة الموضوع الخاصة، لكي يُصار إلى تأكيد نقيض ما تتقدَّم به القضية حول هذا الموضوع؛ فهي بالتالي دوغمائيةٌ هي نفسها وتزعم معرفة هذه التكوينة التي للموضوع بشكلٍ أفضل مما تفعله القضية التي تقوم هي بمعارضتها. الاعتراض النقديُّ، بما أنه لا يقارب القضية من وجهة نظر قيمتها أو عدم قيمتها، ويطعن فقط بالبرهان، ليس بحاجةٍ إطلاقاً إلى معرفة الموضوع، أو إلى زعم امتلاك معرفةٍ أفضل به؛ هو يُظهر فقط أن ما يتمُّ تأكيده لا أساس له، لا أن التأكيد غير صحيح. الاعتراض اللاأدريُّ يضع القضية ونقيض القضية الواحدة ضدَّ الأخرى كاعتراضين متساويي الوزن، مقدِّماً بالتناوب القضية كعقيدةٍ ونقيضها كاعتراضٍ، فينتج عن الطرفين النقيضين الدوغمائيين بحسب الظاهر ما يُلاشي كلَّ حكم على الموضوع بشكلٍ كامل. إذاً لا بدَّ للاعتراض الدوغمائي، كما وللاعتراض اللاأدريِّ أيضاً، أن يفترضا معرفة الموضوع بالقدر الضروريِّ الذي يسمح لكلٍ منهما أن يؤكِّد عنه شيئاً، إيجابياً كان أو سلبياً. الاعتراض النقديُّ هو وحده

الذي من طبيعته، بالطريقة التي يقتصر بها على إظهار كيف يتذرَّع، لدعم ما يؤكِّده، بشيءٍ ما باطلٍ ومتخيَّلٍ فقط، هو قادرٌ على تقويض النظرية، بحرمانه إياها من الأساس المزعوم، ومن جهةٍ أخرى من دون أن يريد إقرار أيِّ شيءٍ حول طبيعة الموضوع.

إننا، ونحن قبالة مفاهيم عقلنا العاديَّة، دوغمائيون، هذه المفاهيم المعنيَّة بعلاقة ذاتنا المفكِّرة مع الأشياء الواقعة خارجاً عنا، ونعتبر هذه الأخيرة كموضوعاتٍ حقيقيةٍ، قائمةٍ مستقلَّةً عنا، وذلك على أساس ثنائيةٍ ترانسندنتاليةٍ ما لا تحسب هذه الظاهرات الخارجية كتمثُّلاتٍ تعود إلى الذات، بل تأخذها كما يزوِّدنا بها العيان الحسِّيُّ وتنقلها خارجاً عنا على اعتبار أنها أشياء، فاصلةً إياها كلِّياً عن الذات المفكِّرة. والحال أن هذا الاختلاس هو الأساس لكلِّ النظريات حول المشاركة بين النفس والجسد، ولا يُطرح السؤال أبداً حول معرفة ما إذا كانت الحقيقة الموضوعية للظاهرات صحيحةً تماماً بالفعل، بل يُفترض بالعكس أنه مسلَّمٌ بها ويبقى فقط أن تُقترح استدلالاتٌ متحذلقةٌ لتبيان كيف يجب أن تُفسَّر وأن تُفهم. المنظومات الثلاث المألوفة التي تمَّ اختلاقها بهذا الخصوص، والتي هي بالفعل الوحيدة الممكنة هي: منظومة **التأثير الطبيعي**، منظومة **الانسجام الأزليّ** ومنظومة **المساعدة الخارقة الطبيعة**.

الطريقتان الثالثة والثانية لشرح الاشتراك بين النفس والمادة المرفوعتان ضدَّ الطريقة الأولى، التي هي تمثُّل الفهم العامِّ، واللتان بحسبهما أنَّ ما يظهر عليٍ أنه مادَّةٌ لا يمكنه أن يكون بتأثيره المباشر سبب التمثُّلات التي تشكِّل نتائج من طبيعةٍ غير متجانسة بالكامل. ولكن، في هذه الحال، لا يمكن لتمثُّلاتٍ كهذه أن تربط بما تفهمه على أنه موضوع الحواسِّ الخارجية مفهوم مادَّة، هو ليس سوى ظاهرةٍ، وهو إذاً الآن في ذاته مجرَّد تمثُّلٍ أنتجته موضوعاتٌ خارجيةٌ

ما؛ لأنه، إذا لم يكن كذلك، فستقول إن تمثُّلات موضوعاتٍ خارجية (الظاهرات) لا يمكنها أن تكون أسباباً خارجيةً للتمثُّلات في نفسنا - وهذا يشكِّل اعتراضاً فارغاً كليَّاً من أيِّ معنى، لأنه لن يخطر على فكر أحد أن يعتبر سبباً خارجياً ما عرفه منذ الآن كمجرَّد تمثُّل. إذاً يجب على تلك الطرق، بموجب مبادئنا، أن توجِّه نظريتها باتجاه واقع أن الموضوع الحقيقي (الترانسندنتالي) لحواسِّنا الخارجية لا يمكن أن يكون سبب التمثُّلات (الظاهرات) التي نعنيها تحت اسم المادة. والآن، بما أنه لا أحد يستطيع أن يزعم محقّاً بأنه يعرف أيَّ شيء عن السبب الترانسندنتالي لتمثُّلات حواسِّنا الخارجية، فإن ما تؤكده تلك الاعتراضات هو من دون أيِّ أساس. ولكن، إذا أراد أولئك الذين يزعمون تحسين نظرية التأثير الطبيعي على أساس التصوُّر العام لثنائيةٍ ترانسندنتالية، النظر إلى المادَّة بصفتها كذلك كسببٍ في ذاته (وليس كمجرَّد ظاهرةٍ عن شيءٍ غير معروف) وأن يعطوا كهدفٍ لاعتراضهم تبيان أن موضوعاً خارجياً لا يُظهر في ذاته سببيَّةً أخرى سوى الحركات، فإنه لا يستطيع أبداً أن يكون السبب المؤثِّر للتمثُّلات، بل إن كائناً ثالثاً يجب أن يتدخَّل حتماً في اللعبة كي يقيم يبن الاثنين إن لم يكن تفاعلاً، فعلى الأقلِّ توافقاً وانسجاماً، وهكذا يكونان قد بدأا نقضهما من قبولهما في ثنائيتهما أوَّل عقيدةٍ مضادةٍ للحقِّ [القائلة] بالتأثير الطبيعيِّ؛ وهكذا يكون إذاً ما ينقضانه باعتراضهما سواء كان التأثير الطبيعيُّ أو افتراضهما الخاص للثنائية. لأن كلَّ الصعوبات المتعلِّقة بمشاركة الطبيعة المفكِّرة مع المادَّة، إنما تصدر من دون استثناء، بلا قيدٍ ولا شرطٍ، من ذلك التمثل الثنائي المندسِّ خلسةً بأن المادَّة بصفتها مادَّةً ليست ظاهرةً، أي هي مجرد تمثُّل النفس الذي يقابل موضوعاً غير معروفٍ، بل هي موضوعٌ في ذاته، كما هو موجودٌ خارجاً عنا وباستقلاليةٍ عن كلِّ حساسيَّة.

لا يمكن إذاً أن يُثار أيُّ اعتراض دوغمائي على التأثير الطبيعي المقبول بوجهٍ عام. لأنه، إذا قبل الخصم بأن المادَّة وحركتها هي مجرد ظاهرات وبالتالي حتى مجرد تمثُّلاتٍ، فإنه لا يستطيع أن يضع الصعوبة إلا في واقع أن موضوع حساسيتنا غير المعروف لا يمكن أن يكون سبب التمثُّلات فينا؛ إنه لتأكيد لا مبرِّر له إطلاقاً، لأنه، لا أحد مؤَّهلٌ، في ما يخصُّ موضوعاً غير معروفٍ، لأن يكون قادراً على إثبات ما قد يستطيع أن يفعله أو لا يفعله. وبناءً على البراهين التي قدَّمناها أعلاه، هو بالأحرى مرغَمٌ على قبول المثالية الترانسندنتالية إذا لم يكن يريد على الأقلِّ عمداً أن يعتبر التمثُّلات أشياء موجودةً فعلاً بتحويله إياها خارجاً عنه كما لو كانت أشياء حقيقية.

إلا أنه يمكن أن يوجَّه إلى مذهب التأثير الطبيعي العامّ **اعتراضٌ نقديٌّ** مؤسَّس جيداً. تقع في أساس هذا الاشتراك المزعوم بين نوعين من الجواهر، الواحد مفكِّرٌ والآخر ممتدٌّ، ثنائيةٌ فظَّةٌ وهي تجعل من الجواهر الممتدَّة التي هي مع ذلك ليست سوى مجرد تمثُّلاتٍ للذات المفكِّرة أشياء توجد بذاتها. فالتأثير الطبيعيُّ المساء فهمه يمكن إذاً أن يُسقَطَ بالكامل بأن نكشف عن أن الأساس الذي تقوم عليه حجَّته باطلٌ وخادع.

إن السؤال المشهور المتعلِّق بالمشاركة بين التفكير والامتداد قد يقتصر في نهاية الأمر، بعد أن يوضع على حدةٍ كلُّ ما هو خياليٌّ، على تفسير كيف **يمكن لعيانٍ خارجيٍّ أن يكون في ذاتٍ مفكِّرة**، وهو عيان المكان (وما يملأه، الشكل والحركة)؟ غير أنه ليس باستطاعة أيِّ إنسانٍ أن يجد جواباً عن هذا السؤال ولن نستطيع أبداً أن نملأ هذه الفجوة في معرفتنا، بل إن ما يمكننا فعله هو فقط أن نشير إليها بأن نعزو الظاهرات الخارجية إلى موضوعٍ ترانسندنتالي هو سبب هذا

النوع من التمثُّلات، لكننا لا نستطيع أن نعرفه على الإطلاق ولن نعرف أبداً كيف نحصل على أي مفهوم عنه. وبخصوص كلّ ما يمكن أن يبرز من مشاكل داخل ميدان التجربة، ترانا نعامل تلك الظاهرات كموضوعاتٍ في ذاتها، من دون أن نُشغل فكرنا بالأساس الأول لإمكانيتها (كظاهراتٍ). أما إذا ما ذهبنا إلى خارج حدودها، عندئذٍ يصبح مفهوم موضوعٍ ترانسندنتالي ضرورياً.

عن هذه التذكيرات بالمشاركة بين الكائن المفكِّر والكائن الممتدّ يأتي حلُّ كلّ الخلافات أو الاعتراضات المتعلّقة بحالة الطبيعة المفكِّرة قبل هذه المشاركة (قبل الحياة) أو بعد انحلالها (في الموت) نتيجةً مباشرة. فالرأي القائل إن الذات المفكِّرة استطاعت أن تفكِّر قبل أيّة مشاركةٍ مع الجسد ليست لتعني إلا أنه، قبل بداية الحساسية التي بواسطتها يظهر لنا شيء ما في المكان، فإن هذه الموضوعات الترانسندنتالية نفسها، التي تظهر لنا، وفي الحالة الراهنة كغير معروفةٍ تماماً، إنما يمكن أن تتمَّ معاينتها بشكلٍ مختلف كلَّ الاختلاف. أما الرأي القائل إن النفس، بعد انحلال كلّ رباطٍ مع العالم الجسديّ، سوف يكون بإمكانها أن تواصل التفكير، فإنها تعبِّر عن ذاتها على الشكل التالي: إذا كان نوع الحساسية الذي به تظهر لنا موضوعاتٌ ترانسندنتاليةٌ وهي، في الحالة الراهنة، كغير معروفةٍ تماماً، تظهر بشكل عالمٍ مادي لا بد من أن تختفي من الوجود، فإن كلّ عيانٍ عن هذه الموضوعات لن يكون محذوفاً بهذا السبب نفسه، وسيكون ممكناً بالكامل أن هذه الموضوعات نفسها غير المعروفة. تستمرُّ في كونها معروفةً من قِبَل الذات المفكِّرة، مع أنه لا شك في أن ذلك لن يكون بصفة الأجسام.

والحال أنه لا أحد يستطيع أن يأتي بأدنى حجّةٍ لصالح ادعاءٍ كهذا انطلاقاً من مبادئ نظرية، ولا حتى إثبات إمكانيتها، بل جلّ

ما يستطيعه هو أن يفترضها؛ كما أنه لا أحد يستطيع أن يقدّم أيَّ اعتراضٍ دوغمائيٍّ على أنه صحيح. لأنه ليس باستطاعة أحدٍ، أياً كان المعترض، أن يعرف أكثر مني، أو أكثر من أيِّ شخصٍ آخر، شيئاً حول السبب المطلق والداخليّ للظاهرات الخارجية والجسدية. فهو بالتالي لن يستطيع أن يزعم بشيءٍ من الحقّ في زعمه أنه يعرف الأساس الذي تقوم عليه حقيقة الظاهرات الخارجية في الحالة الراهنة (في الحياة). إذاً هو لا يستطيع أيضاً أن يؤكّد أن شرط كلّ عيانٍ خارجيٍّ، أو حتى أن الذات المفكِّرة بما هي مفكّرة، يجب أن تتوقّف عن الوجود حينما تصل هذه الحالة إلى نهايتها (في الموت).

هكذا إذاً، إن كلَّ نقاشٍ حول طبيعة ذاتنا المفكِّرة وحول طبيعة ارتباطها بعالم الأجساد إنما ينتج من واقع أننا نظراً لكوننا لا نعرف أيَّ شيءٍ عنه، نملأ هذا الفراغ بمغالطات العقل محوّلين أفكاره إلى أشياء ومعتبرينها موجودةً فعلاً؛ من هنا يولد علمٌ وهميٌّ، سواء كان من جهة من يُطلق تأكيداتٍ إيجابيةٍ أو من يُنتج تأكيداتٍ سلبيةٍ، لأن كلَّ طرف إما يتوهّم أنه يعرف شيئاً ما عن موضوعاتٍ ليس لأيِّ إنسانٍ أيُّ مفهومٍ عنها، أو أنه يحوّل تمثُّلاته إلى موضوعاتٍ، وهكذا ينتهي في دوّامةٍ لا تنتهي من الالتباسات والتناقضات. ولا يمكن أن ينقذنا من هذا الوهم الدوغمائي، الذي بإعطائه وعوداً خلّابةً بالسعادة فيشغل الكثيرين بين النظريات والمنظومات، لا يمكن أن يُنقذنا إلا سلامة تقدير نقدٍ صارمٍ، ولكن عادلٍ، لا يمكن أن نقصر إلا به كلَّ زعم نظريٍّ عندنا على مجال التجربة الممكنة؛ وهذا كلُّه من دون أن نُدخل أيَّ سخرياتٍ سخيفةٍ على محاولاتٍ كثيراً ما كانت فاشلةً، ولا تنهُّداتٍ وَرِعَةٍ حول حدود عقلنا، بل يتمُّ تعيين حدوده بواسطة مبادئ يقينيةٍ تثبّت أن لا شيء بعدها (nihil ulterius) يخصُّها بأقصى

درجات الأمانة، مشيرةً إلى العواميد الهركولية(*) التي شيَّدتها الطبيعة نفسها بحيث لا يُسمح بأن يستمرَّ مسار عقلنا إلى ما هو أبعد من شواطئ التجربة فيكون علينا أن نحاذيها ولا نستطيع أن نغادرها من دون أن نجازف بأنفسنا فوق محيطٍ لا شاطئ له يجبرنا في النهاية، بواسطة مناظر خدَّاعةٍ دائماً يكشفها لنا، على التخلّي عن كلّ جهدٍ متعب وطويل الأمد، دافعاً بنا إلى اليأس.

لقد وصلنا إلى هنا ونحن لا نزال مدينين بشرحٍ واضحٍ وشاملٍ للظاهر الترانسندنتالي - وهو مع ذلك طبيعيٌّ - في مغالطات العقل المحض، ونحن مدينون في نفس الوقت بتبريرٍ لترتيبها المنهجي والموازي للوحة المقولات. ولم نكن لنُقدم على ذلك في بداية هذا القسم من دون أن نعرِّض أنفسنا لخطر الغموض أو أن نُقدّم على استباقاتٍ غير مناسبة. الآن سوف نسعى لنفي هذه التعهُّدات.

يمكن القول إن كلَّ **ظاهر** إنما يقوم في أن يؤخذ الشرط **الذاتيّ** للتفكير على أنه معرفة الشيء. كما أننا بيَّنَّا في المقدمة للديالكتيك الترانسندنتالي أن العقل المحض لا يهتمُّ إلا بكلّية تأليف شروط مشروطٍ معطى. والآن، بما أن الظاهر الجدليَّ الذي للعقل المحض لا يمكن أن يكون ظاهراً تجريبياً، يوجد في هذه المعرفة التجريبية أو تلك، لذلك هو لا يستطيع أن يُعنى إلا بالبُعد العامّ لشروط التفكير، ولن توجد سوى ثلاث حالاتٍ للاستعمال الجدليّ للعقل المحض:

1- تأليف شروط تفكيرٍ بعامة.

2- تأليف شروط التفكير التجريبيّ.

(*) أي مضيق جبل طارق الذي سمّي هكذا في الميثولوجيا اليونانية والرومانية لاعتبار أن المرور منه إلى المحيط الأطلسيّ لا يقوى عليه إلا الجبابرة مثل البطل هيراكلس، ووراء هذا الممرّ لا يُعرف شيء، بل حتى لا يوجد شيء.

3- تأليف شروط التفكير المحض.

وفي كلِّ حالةٍ من هذه الحالات الثلاث لا ينشغل العقل المحض إلا بالكليَّة المطلقة لهذا التأليف، أي بذلك الشرط الذي هو نفسه غير مشروط. وعلى أساس هذا التقسيم يقوم أيضاً الظاهر الترانسندنتالي الثلاثيُّ الذي يُفسح المجال لوجود الأقسام الثلاثة من الديالكتيك ويعطي بالنسبة نفسها الفكرة لعلومٍ مفتعلةٍ بدافع العقل المحض: علم النفس الترانسندنتالي، علم الكونيات وعلم اللاهوت. ولا دخل لنا هنا إلا بالأول.

بما أننا، في التفكير بعامّةٍ، نصرف النظر عن كلِّ علاقةٍ للفكرة بشيءٍ ما (أكان للحواس أو للفهم المحض)، فإن تأليف شروط تفكيرٍ بعامة (رقم 1) ليس موضوعياً على الإطلاق، بل هو فقط تأليف الفكرة مع الذات الذي يُعتبر، خطأً، أنه تمثُّلٌ تأليفيٌّ لشيء.

ولكن ينتج من ذلك أيضاً أنه في كلِّ مرةٍ يُستنتج جدلياً وصولاً إلى شرط كلِّ تفكيرٍ بعامةٍ، شرطٌ هو من جهته غير مشروطٍ، فإننا لا نقع في أيِّ خطأٍ بالنسبة إلى المحتوى (لأنه يُصرف النظر عن كلِّ محتوى أو كلِّ شيء)، وإنما يكمن الخطأ فقط في الصورة ولذلك يجب أن يُسمَّى مغالطة.

يضاف إلى ذلك أنه، بما أن الشرط الوحيد الذي يُلازم كلَّ فكرةٍ هو الـ **أنا** في القضية العامة أنا أُفكِّر، فإن العقل ينشغل بهذا الشرط من حيث هو نفسه غير مشروط. إنه شرطٌ صوريٌّ فقط، أي الوحدة المنطقية لكلِّ فكرةٍ أصرف فيها النظر عن كلِّ موضوعٍ، وهي مع ذلك متمثَّلةٌ كموضوعٍ أفكِّره، أعني كالـ **أنا** نفسها ووحدتها الترانسندنتالية.

لو وجَّه إليَّ أحدٌ بعامةٍ هذا السؤال: ما هي طبيعة شيءٍ يُفكِّر؟

فإنني لا أملك أقلَّ درجة من العلم **قبْلياً** تسمح لي بالإجابة، لأن كلَّ جواب يجب أن يكون تأليفياً (لأن جواباً تحليلياً يمكن بلا شكٍ أن يوضِّح الفكرة، إلا أنه لا يوفِّر أيَّ امتدادٍ للمعرفة باتجاه ما تقوم عليه هذه الفكرة في ما يتعلَّق بإمكانيتها). ولكن لكلِّ حلٍّ تأليفيٍّ لا بدَّ من عيانٍ، يتمُّ إسقاطه بالكامل في إشكاليةٍ بهذه العمومية التي له، على السؤال عن معرفة ما هي طبيعة شيءٍ متحرِّك؟ لأن الامتداد غير القابل للنفاذ (المادة) ليس معطىً عندئذٍ. وعلى الرغم من أنني لا أعرف جواباً عن هذا السؤال بكلِّ عموميته، إلا أنه يبدو لي مع ذلك أنني أستطيع أن آتيه بجواب، في كلِّ حالةٍ خاصة تشغلنا، بأن أعود إلى القضية التي تعبِّر عن وعي الذات [وهي]: أنا أفكِّر. لأن هذه الـ **أنا** هي الذات الأولى، أي إنها جوهرٌ، إنها بسيطةٌ... إلخ. ولكن، في هذه الحالة لن يكون التعامل إلا مع قضايا التجربة فقط التي، في حال غياب قاعدةٍ شاملة تنصُّ بشكلٍ عامٍّ و**قبْلياً** على شروط إمكانية التفكير، لن تكون قادرةً على أن تتضمَّن أيَّ محمولٍ من هذا النوع (أي ليس تجريبياً). وهكذا فإن فكرتي التي كانت مقبولةً جداً في البداية، بالحكم على طبيعة كائن مفكِّرٍ على أساس مفاهيم فقط، تصبح مثار ريبةٍ حتى لو أنني لم أعثر بعد على العيب فيها.

وحدها مواصلة البحث في أصل هذه الصفات التي أنسبها أنا لنفسي ككائنٍ مفكِّرٍ بعامةٍ، تستطيع أن تكشف عن هذا العيب. إنها، أي هذه الصفات ليست سوى مقولاتٍ محضةٍ لا أفكِّر بواسطتها أبداً موضوعاً معيَّناً، بل فقط وحدة التمثُّلات وهي مطلوبةٌ لتعيين موضوع لها. بدون عيانٍ يكون في أساسها لا يمكن للمقولة أن تزوِّدنا بأيِّ مفهوم لموضوع؛ لأن الموضوع لا يمكن أن يُعطى إلا عبر العيان، ثمَّ بعدَ ذلك يتمُّ التفكير فيه وفقاً للمقولة. فحينما أعلن أن شيئاً هو جوهرٌ في داخل الظاهرة، لا بدَّ من أن تكون قد أُعطيت لي مسبقاً

صفات عيانه التي بالاستناد إليها أميِّز ما هو ثابتٌ مما هو متغيِّرٌ وما هو موضوعٌ (Substratum) (الشيء نفسه) من ذاك الذي يتعلَّق به فقط. وحينما أقول عن شيءٍ **ببساطةٍ** إنه في الظاهرة، فإنني أعني بذلك أن عيان هذا الشيء هو نعم جزءٌ من الظاهرة، لكنه لا يمكن أن تتمَّ تجزأته هو نفسه... إلخ. بالمقابل، إذا عُرف شيءٌ ما على أنه بسيطٌ على مستوى المفهوم فقط لا على مستوى الظاهرة، عندئذٍ لا تكون لديَّ في واقع الأمر أيّة معرفةٍ عن الموضوع وإنما فقط عن المفهوم الذي صنعته لنفسي عن شيءٍ ما بعامةٍ غير قابلٍ لأيِّ عيانٍ يكون خاصاً به. أقول فقط إنني أفكِّر شيئاً ما على أنه بسيطٌ تماماً، لأنني لا أدري حقيقةً ما الذي أقوله إضافةً إلى ذلك سوى أنه شيءٌ ما.

والحال أن مجرَّد الإبصار (أنا) هو جوهرٌ على مستوى المفهوم، بسيطٌ في المفهوم... إلخ. وبهذا المعنى تكون كلُّ هذه النظريات التي لعلم النفس صحيحة بلا منازعة. إلا أنه لا يُعرف بهذه الطريقة ما الذي تراد معرفته بالضبط حول النفس؛ إن جميع هذه الصفات لا تصحُّ اطلاقاً عن العيان وبالتالي لا يمكن أيضاً أن تكون لها أية نتيجةٍ قابلةٍ لأن تطبَّق على موضوعات التجربة؛ فهي إذاً فارغةٌ بالكامل. ذاك أن مفهوم الجوهر هذا لا يؤكِّد لي أن النفس قادرةٌ على أن تحيا من ذاتها وحدها؛ وهو لا يقول لي إنها جزءٌ من العيانات الخارجيَّة التي لم يعد بالإمكان أن تجزَّأ بدورها، وبالتالي لا يمكن أن تنشأ أو تفنى تحت تأثير أيِّ تغييرات للطبيعة؛ بينما وحدها هذه الصفات يمكنها أن تجعل النفس قابلةً لأن تُعرف من قِبَلي في سياق التجربة وتعطيني نظرةً على أصلها وعلى حالتها المستقبلية. بالمقابل، لو قلتُ بواسطة مجرد المقولات إن النفس هي جوهرٌ بسيطٌ، فإنه لواضحٌ أنه، بما أن المفهوم العقليَّ المجرَّد للجوهر لا يحتوي شيئاً

سوى فكرة أن شيئاً ما يتطلّب أن يكون متمثَّلاً كذاتٍ في ذاتها، وأنه لا يمكن أن يصحَّ كصفةٍ لأيِّ شيءٍ آخر، وأنه لا تستخلص من هذا أية نتيجةٍ في ما يخص الثبات: صفة البساطة لا يمكنها بالتأكيد أن تضيف هذا الثبات. إذاً لا يمكن أن تؤخذ أية معلومةٍ عما قد يحدث للنفس من جراء التغيُّرات التي تطرأ على العالم. وإذا استطاع أحدٌ أن يقول لنا: إن النفس هي جزءٌ بسيطٌ من المادة، فإننا لن نكون عندئذٍ قادرين، على أساس ما تعلّمنا إياه التجربة حول المادة، أن نستنتج منها بقاء النفس وبضمِّ هذه الصفة إلى طبيعة النفس البسيطة نحصل على عدم قابليّتها للفناء. إلا أن مفهوم الـ **أنا** في المبدأ الأساسي لعلم النفس (أنا أفكِّر) لا يقول لنا ولا كلمة عن هذا كلّه.

أما أن يدَّعي الكائن المفكِّر فينا مع ذلك القدرة على معرفة نفسه بواسطة مقولاتٍ محضةٍ، وبالأخص بواسطة تلك التي تعبِّر عن الوحدة المطلقة لكلِّ عنوانٍ، فهذا رهنٌ بما سأقوله. الإبصار هو نفسه أساس إمكانية المقولات التي من جانبها لا تمثِّل شيئاً آخر سوى تأليف مختَلِف العيان من حيث يجد وحدته في الإبصار. فبالتالي، إن وعي الذات بعامةٍ هو تمثُّل ما هو شرط كلِّ وحدةٍ، إلا أنه، هو نفسه، غير مشروط. إذاً من هنا يمكن أن يقال في الأنا المفكِّرة (النفس) التي تتمثَّل ذاتها كجوهرٍ بسيطٍ، متماهٍ مع ذاته عَدَدياً في كلِّ وقتٍ وملازمةٍ لكلِّ وجودٍ منه يجب أن يُستدلَّ على أيِّ وجودٍ آخر [يمكن القول]: إنها [الـ **أنا**] **ليس لها وعيٌ بذاتها بواسطة المقولات**، بل بالعكس إنها هي التي تعي المقولات، وبواسطة [المقولات تعي] كلَّ الموضوعات، في وحدة الإبصار المطلقة، فإذاً **بواسطتها هي نفسها** [أي الـ **أنا**]. وفي واقع الأمر، من الواضح جداً أن ما يجب عليَّ افتراضه لكي أعرف بعامةٍ شيئاً، لا أستطيع أن أعرفه هو نفسه كشيءٍ، وأن الـ **أنا** المعيّنة (الفكرة) مختلفةٌ عن الـ **أنا** القابلة للتعيين

(الذات المفكِّرة)، مثلما أن المعرفة مختلفةٌ عن الموضوع. ومع ذلك لا شيء أكثر بساطةً وأكثر تضليلاً من الظاهر الذي يدفع إلى اعتبار الوحدة في تأليف الأفكار على أنها تلك الوحدة المدركة حسياً في حامل هذه الأفكار. ومن الممكن أن تسمَّى اختلاس الوعي المعتبر موجوداً فعلاً (apperceptiones substantiatae).

لو أردنا أن نعنون منطقياً المغالطة في الاستدلالات العقلية الديالكتيكية لعلم النفس العقليّ - التي لها على الرغم من كلّ شيء مقدِّماتٌ صحيحةٌ - فسيكون بالإمكان تحديد [هذا العنوان] بأنه **قياسٌ فاسدٌ لصورة الحكم** (sophisma figurae dictionis)، حيث تستعمل [المقدِّمة] الكبرى المقولة في ما يتعلَّق بالشروط استعمالاً ترانسندنتالياً بحتاً، بينما تستعمل [المقدِّمة] الصغرى والنتيجة المقولة نفسها، بالنسبة إلى النفس التي تخضع لهذا الشرط، تجريبياً. هكذا مثلاً، مفهوم الجوهر في مغالطة البساطة، هو مفهومٌ عقليٌّ محضٌ ليس له، بدون شروط العيان الحسّيّ، إلا استعمال ترانسندنتالي فقط، أي ليس له أيُّ استعمال. بالمقابل، في [المقدِّمة] الصغرى يطبَّق المفهوم نفسه على موضوع كلّ خبرةٍ داخلية من دون أن يكون قد سبق وأُثبت مع ذلك ووُضع كأساسٍ شرط تطبيقه في الواقع، مما يعني ثباته، إذاً يجري استعماله استعمالاً تجريبياً، وفي هذه الحالة غير مشروع.

ولكي نبيِّن في الختام الترابط المنهجيّ لكلّ هذه الادعاءات الجدليَّة في علم للنفس متحذلقٍ، بحسب ترابط العقل المحض، إذاً لتبيان تمامه، لاَ بدَّ من أن نلاحظ أن الإبصار يتحقق في كلّ طبقات المقولات، ولكن فقط بالعودة إلى مفاهيم الفهم تلك التي تشكِّل لكلّ طبقةٍ من هذه الطبقات أساساً للوحدة في عيانٍ ممكنٍ، وبالتالي مفاهيم البقاء، الحقيقة الماثلة، الوحدة (اللا-كثرة) والوجود؛ علماً

بأن هذه المفاهيم يتمُّ تمثُّلها كلها هنا من قِبَل العقل كشروطٍ – هي في ذاتها غير مشروطةٍ – لإمكانية كائن مفكِّر. فالنفس تعرف إذاً في ذاتها:

1. الوحدة اللامشروطة للعلاقة
أي هي نفسها، ليس كملازِمة، بل كباقية

2. الوحدة اللامشروطة للصفة
أي ليس ككلٍّ حقيقيٍّ
ماثلٍ، بل كبسيطة[17]

3. الوحدة اللامشروطة للكثرة
في الزمان، / أي ليست مختلفةً
عَدَياً بحسب أزمنةٍ مختلفة،
بل **كذاتٍ واحدةٍ وبعينها**

4. الوحدة اللامشروطة للوجود في المكان
أي ليس كوعي أشياء كثيرةٍ خارجها،
بل فقط وجودها هي نفسها،
أما وجود أشياء أخرى فقط كـ **تمثلاتها.**

العقل هو مَلَكة المبادئ. إن قضايا علم النفس المحض التي لا تحتوي محمولاتٍ تجريبيةً عن النفس، وإنما محمولاتٍ عليها، في حال وجودها، لن تكون صالحةً لتعيين الموضوع في ذاته، بصرف النظر عن التجربة، إذاً بواسطة مجرَّد العقل. ويجب أن تكون أيضاً

---

(17) كيف يتطابق البسيط هنا بدوره مع مقولة الحقيقة الماثلة، هذا ما لا أستطيع بعد أن أبيِّنه الآن، لكنني سوف أثبته في الفصل التالي بمناسبة استعمالٍ عقليٍّ آخر لهذا المفهوم عينه.

مؤسَّسةً على مبادئ ومفاهيم شاملةٍ من طبائع مفكِّرةٍ بعامة. فبدلاً عن ذلك لا يوجد أساسٌ سوى التمثُّل الوحيد: أنا موجود، الذي، لهذا السبب بالذات أنه لا يعبِّر إلا عن الصيغة المحضة لكلِّ تجربةٍ تخصُّني (بطريقةٍ غير معيَّنة)، يبدو كقضيةٍ شاملةٍ صالحةٍ لكلِّ الكائنات المفكِّرة. ولمَّا كانت مع ذلك فرديَّةً من جميع الوجوه، فإنها تحمل معها ظاهر وحدةٍ مطلقةٍ لشروط التفكير بعامةٍ، وبهذا تتخطى الميدان الذي بإمكان التجربة الممكنة أن تصل إليه.

تفنيد برهان مندلسون(*) على خلود النفس

لقد لاحظ هذا الفيلسوف الثاقب الفكر، باكراً، نقص الحجَّة التي ندَّعي بها عادةً الدليل على أن النفس (في حال سلَّمنا بأنها كائنٌ بسيطٌ) لا يمكن أن تكفَّ عن البقاء بـ **الانحلال** [إلى أجزاء]؛ وأنه لا يكفي لضمان بقائها الضروريِّ أن يكون مستحيلاً عليها أن تزول من الوجود بـ **الاختفاء**. وقد حاول في [كتابه] **فيدون** أن يجنِّب النفس هذا الفناء، التي ستكون بمثابة إبادةٍ حقيقيَّةٍ لها، بأن تجرَّأ على برهان أن كائناً بسيطاً لا يمكن إطلاقاً أن يتناقص ولا أن يفقد تدريجياً أيَّ جزءٍ من كيانه، فقدانٌ يحيله شيئاً فشيئاً ليصبح لاشيئاً (لا أجزاء له، وبالتالي حتى ولا كثرة)، فيجب ألا توجد اطلاقاً فسحةٌ زمنيةٌ بين اللحظة التي هو فيها وتلك التي لم يعد موجوداً فيها: وهذا أمر

(*) هو موسى مندلسون (Moses Mendelsohn) (1720-1786)، أحد كبار ما سمِّي "الفلسفة الشعبية" في ألمانيا. عمل على تجديد التعاليم اليهودية وترجم بعض أسفار التوراة إلى الألمانية. أشهر كتبه في الفلسفة: **فيدون، أو حول خلود النفس** (*Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele*) (برلين 1767) **وساعات الصباح** (*Morgenstunden*) (برلين 1785) وهما الكتابان اللذان يعود إليهما كَنْت هنا.

مستحيل - لكن **مندلسون** لم يأخذ في الاعتبار أننا حتى لو سلَّمنا بطبيعةٍ بسيطةٍ للنفس من النوع الذي لا يتضمَّن بالفعل أية كثرةٍ تكون عناصرها **بعضها خارج البعض الآخر**، فإذاً أيَّ كمٍّ ممتدٍّ، إلا أنه مع ذلك ليس بالإمكان أن يُنكَر عليها، كما على كلِّ شيء آخر موجودٍ، كمٌّ مشدَّدٌ، أي درجةٌ من الواقعية بالنسبة إلى كلِّ قدراتها، بل بالنسبة حتى إلى كلِّ ما يشكِّل وجودها بعامةٍ؛ هذه الدرجة يمكن أن تمضي متناقصةً عبر عددٍ لا نهاية له من الدرجات الآيلة دائماً من صغيرةٍ إلى أصغر بحيث أن الجوهر المزعوم (الشيء الذي أصبح بقاؤه موضوع شكٍ من وجهات نظر أخرى) يمكن أن يُحال إلى لاشيء إن لم يكن بانحلالٍ إلى أجزاء، فبتناقصٍ (remissio) تدريجيٍّ لقواه (إذاً بفتورٍ، إذا سمح لي باستخدام هذا اللفظ). والوعي نفسه له في واقع الأمر دائماً درجةٌ يمكن أن تخضع للتناقص(*)، ويمكن أن يُقال الشيء نفسه عن القدرة على وعي الذات وعن كل القدرات الأخرى - ينتج من ذلك أن بقاء النفس، بصفتها مجرد موضوعٍ للحسِّ الداخليِّ، يبقى غير مبرهنٍ عليه، وحتى غير قابلٍ لأنَّ يبرهن عليه، مع أن بقاءها واضحٌ بذاته في الحياة، حيث الكائن المفكِّر (ككائنٍ بشريٍّ) هو في الوقت نفسه، لنفسه، موضوعٌ للحواسِّ الخارجية؛

(*) الوضوح ليس هو كما يقول المناطقة الوعي بالتمثل؛ لأن درجةً معيَّنةً من الوعي، حتى وإن لم تكن كافيةً للتذكُّر، يجب أن تكون موجودةً حتى في كثيرٍ من التمثُّلات الغامضة، لأنه، في غياب كلِّ وعيٍ، لن نستطيع أن نقيم أيَّ فرقٍ في الربط بين التمثُّلات الغامضة وهو الذي نستطيع أن نقيمه فعلاً في حال وجدت علاماتٌ مميَّزة لبعض المفاهيم (مثل مفهوم الحق والعدل، ومفهوم الملحِّن حينما يلعب بنوتاتٍ موسيقية كثيرة في وقتٍ واحدٍ وقد شرد به الخيال). بل إن التمثل الواضح هو الذي يكون فيه الوعي كافياً لـ **وعي الفرق** الذي يميِّز بينه وبين تمثُّلاتٍ أخرى. وإذا كان الوعي كافياً للتمييز، إلا أنه غير كافٍ لوعي التمييز، فيجب أن يقال عنه أيضاً إنه [تمثُّلٌ] غامض. عندئذ يكون ثمة عددٌ لا نهاية له من درجات الوعي، وصولاً إلى اختفائه.

لكن هذا لا يكفي عالم النفس العقلي ليؤكّد، انطلاقاً من مجرّد مفاهيم، بقاء النفس المطلق(*)

(*) أولئك الذين يعتقدون أنهم قاموا بما يكفي ليرسّخوا إمكانيةً جديدةً في طريقة وجود الأنفس، حينما أظهروا أن ليس ثمة تناقضاً في فرضياتهم حول هذا الموضوع. هكذا هم أولئك الذين يجزمون بصحة إمكانية التفكير - وهو ما ليس لديهم أية معرفةٍ عنه سوى ما يستمدُّونه من استعماله في ربط العيانات التجريبية المقدّمة في حياتنا البشرية هذه - بعد أن تتوقف هذه الحياة. ولكن من السهل جداً إرباكهم بإدخال إمكانياتٍ أخرى ليست أقلّ جرأةً البتَّة. هكذا، مثلاً، إمكانية انقسام **جوهرٍ بسيطٍ** إلى عدَّة جواهر؛ وبالعكس، إمكانية التقاء (ائتلاف) عدَّة جواهر في جوهرٍ بسيط. ذلك أنه على الرغم من أن قابلية الانقسام تفترض التركيب، إلا أنها لا تقتضي بالضرورة تركيباً من جواهر، بل فقط من درجاتٍ (من عدَّة قدراتٍ) لجوهرٍ واحدٍ بعينه. والحال إنه بإمكاننا أن نفكِّر بكلّ قوى وقدرات النفس - حتى تلك التي للوعي - وقد انتقصت إلى النصف، لكن الجوهر يبقى مع ذلك قائماً. وبالطريقة نفسها، نستطيع أن نتمثّل لأنفسنا، من دون تناقضٍ، هذا النصف الزائل من الوجود كمحفوظٍ، ليس في النفس، بل خارجها؛ وبإمكاننا أن نفكر أنه، مثلما أن كلّ شيءٍ فيها هو دائماً حقيقيٌّ وحسب، وبالتالي له درجةٌ - إذاً له وجوده الكامل - قد تمَّ انقسامه إلى النصف، فإن جوهراً خاصاً سيقوم خارج النفس. لأن الكثرة التي تمّ تقسيمها كانت موجودةً من قبل ولكن ليس ككثرة الجواهر، بل ككثرة كلّ حقيقةٍ بوصفها كمّية (Quantum) من الوجود فيها؛ وحدة الجوهر لم تكن إلا نوعاً من الوجود، لم يتحوَّل إلى وحدة كثرةٍ من الجواهر إلا بواسطة هذه القسمة. ولكن هكذا أيضاً قد يكون بإمكان العديد من الجواهر البسيطة أن تنصهر بدورها في جوهرٍ واحدٍ، حيث لن يضيع شيءٌ ما عدا مجرد الكثرة في الجوهر، لأن الجوهر الواحد سوف يحتوي في ذاته درجة حقيقة كلّ الجواهر السابقة معاً؛ وربَّما كان بإمكان الجواهر البسيطة التي تعطينا ظاهرة مادةٍ (بالطبع ليس بفضل تأثيرٍ ميكانيكيٍّ أو كيميائيٍّ متبادلٍ للبعض على البعض الآخر، وإنما مع ذلك تحت تأثيرٍ نجهله وتكون تلك الدرجة ظاهرته لا غير)، أن تُنتج مباشرةً نفوس الأطفال عبر قسمةٍ **ديناميكيَّةٍ** مماثلةٍ لنفسي الوالدين، بوصف هاتين النفسين **كمّيَّاتٍ مشدَّدةٍ**، في حين تجد نفوس الأطفال من جديدٍ تعويضاً عن خسارتها باتحادٍ مع مادةٍ جديدةٍ من نفس النوع. إنني بعيدٌ كلَّ البعد عن أن أعطي لتصوُّرات سخيفةٍ كهذه أيَّ قيمةٍ أو صحّة، وقد سبق لمبادئ الأنالوطيقا أعلاه أن حذَّرت بكفايةٍ من حرية استعمالٍ للمقولات (مثلاً مقولة الجوهر) لا يكون استعمالاً في التجربة. غير أنه، إذا كان **العقلانيُّ** جريئاً بما يكفي - حتى من دون أيِّ عيانٍ ثابتٍ - ليقيم على مجرّد القدرة على التفكير، ولو من دون أيِّ عيانٍ يُعطى بواسطته موضوعٌ، كائناً قائماً بذاته، لا لشيءٍ إلا لأن وحدة العيان في التفكير لا يمكن أن تسمح له بأن يظنَّها كائناً مركَّباً، بدلاً من أن يعترف، كما يتوجَّب عليه ذلك، بأنه غير قادرٍ على توضيح إمكانية طبيعةٍ مفكِّرة؛ فلماذا لا =

لو أخذنا الآن قضايانا السابقة - كما يجب أن يُقبل بها على أنها تصدق على جميع الكائنات المفكِّرة في منظومة علم النفس العقلي - في ترابطٍ **تأليفيّ**، ولو انطلقنا من مقولة الإضافة مع القضية [القائلة]: كلُّ الكائنات المفكِّرة هي، بما هي كذلك، جواهر، رجوعاً عبر سلسلة المقولات، إلى أن تكتمل الدائرة، فإننا سنصل في النهاية إلى وجود هذه الكائنات. والحال أن الكائنات المفكِّرة في منظومة علم النفس العقليّ هذه ليست فقط واعيةً بذاتها باستقلالٍ عن الأشياء الخارجية، بل إنها قادرةٌ حتى على تعيين ذلك الوجود بنفسها (بالنظر إلى البقاء الذي هو صفةٌ ضروريةٌ للجوهر). ينتج من ذلك أن **المثالية** - على الأقلّ المثالية الإشكالية - لا مفرَّ منها تماماً في هذه المنظومة العقلية؛ وينتج عن ذلك أيضاً أنه، إذا لم يكن وجود الأشياء الخارجية مطلوباً لتعيين وجودنا في الزمان، فإن وجود هذه الأشياء الخارجية بمجملها إنما هو افتراض إعتباطيٌّ يبقى من دون أيّة إمكانيةٍ للبرهان عليه. أما إذا اتّبعنا الطريقة **التحليلية**، حيث الـ **أنا أفكِّر**، بوصفها قضيَّةً تحتوي في ذاتها سلفاً وجوداً كمعطىً، وبالتالي الجهة كونها أساسها - وقمنا بتحليل هذه القضية لمعرفة محتواها، أي لإثبات هل أن هذه الـ **أنا** تعيِّن وجودها في الزمان والمكان وكيف ذلك؛ بذاك المحتوى فقط لن يكون بإمكان قضايا علم النفس العقليّ أن تبدأ بمفهوم كائنٍ مفكِّرٍ، بل بحقيقةٍ؛ وبما أن صفات كائنٍ مفكِّرٍ بعامةٍ تكون مستمدَّةً من الكيفية التي تمَّ فيها التفكير في هذه الحقيقة، بعد أن جُرِّد منها كلُّ ما هو تجريبي، عندئذ يُستدلُّ على كلِّ ما يخصُّ كائناً مفكرِّاً بعامةٍ، كما تُظهر ذلك اللوحة التالية:

= يكون من حقّ **الماديّ** عندئذ، بالرغم من كونه واقعاً هو أيضاً بدوره في حالة استحالة إدخال التجربة لصالح نظرياته، لماذا لا يُسمح له بأن يستخدم مبادئ العقلانيّ بطريقةٍ مضادةٍ تماماً، أي أن يستخدم مبدأه مع الحفاظ على الوحدة الصورية لـ [نقيضه] السابق؟

1. أنا أفكِّر

2. كذاتٍ **3. كذاتٍ بسيطةٍ**

4. كذاتٍ متماهيةٍ
في كلِّ حالٍ من أحوال تفكيري

لكن، بما أنه لا يتمُّ هنا، في القضية الثانية، تعيين ما إذا كان **بإمكاني** أن أوجد وأكون مفكِّراً فقط كحاملٍ، وليس أيضاً بصفة محمولٍ لكائنٍ آخر، فإن مفهوم محمولٍ يؤخذ هنا بمعنى منطقيٍّ بحت، ويبقى غير معيَّنٍ ما إذا كان يجب أن يُفهم به جوهرٌ أم لا. ولكن، تكون وحدة الإدراك المطلقة، الأنا البسيطة، لا تصبح مهمَّةً أيضاً بحدِّ ذاتها إلا في القضية الثالثة، في التمثُّل الذي إليه يعود كلُّ ربطٍ وفصلٍ وهما اللذان يكوِّنان التفكير، حتى ولو لم أكن قد أثبتُّ بعد أيَّ شيءٍ حول طبيعة أو وجود الذات. العيان هو شيءٌ حقيقيٌّ، وبساطته أضحت متضمَّنةً في إمكانيته. والحال أنه لا شيء في المكان واقعيٌّ بسيطٌ أيٍ ما هو في نفس الوقت بسيطٌ؛ وفي واقع الأمر، النقاط (التي تشكِّل البسيط الوحيد في المكان) ليست سوى حدودٍ، لكنها ليست أشياء تخدم بمثابة أجزاء من المكان. ينتج من ذلك استحالة إعطاء تحديدٍ لطبيعتي، كذاتٍ مفكِّرة، على أسس **المادِّيَّة**. ولكن، بما أن وجودي، في القضية الأولى، يُعتبر كمعطىً حيث لا يقال في حقيقة الأمر: كلُّ كائنٍ مفكِّرٍ موجودٌ (مما يساوي في نفس الوقت ضرورةً مطلقةً بخصوص هذه الكائنات، فيقول عنها بالتالي أكثر ممَّا ينبغي)، بل فقط **أنا موجودٌ** مفكِّراً، فهذه القضية هي قضيَّةٌ تجريبية وهي تحتوي قابليَّة تعييني بالنسبة إلى تمثُّلاتي في الزمان

فقط. ولكن، بما أنه يلزمني من ناحيةٍ أخرى لهذا الغرض أولاً شيءٌ دائمٌ، وبما أنه لا شيء مثل هذا معطىً لي في العيان الداخليّ، فإن كيفية وجودي كجوهرٍ أو كعرضٍ لا يمكن أبداً أن تحدَّد بواسطة هذا الوعي البسيط الذاتي. إذاً، إذا كانت المادية غير قادرةٍ على تقديم شرحٍ لكيفية وجودي، فإن الروحانية هي أيضاً غير كافية؛ والخلاصة هي أنه ليس باستطاعتنا إطلاقاً أن نحصل على أيِّ معرفةٍ عن قوام نفسنا في ما يخصُّ إمكانية وجودها منفردةً بعامة.

ثمَّ، كيف سيكون بالإمكان أيضاً، عبر وحدة الوعي التي نحن أنفسنا لا نعرفها إلا لأنه لا غنى عنها بالنسبة إلينا لإمكانية التجربة، كيف سنكون قادرين على تجاوز التجربة (وجودنا في الحياة) وهكذا حتى معرفتنا بطبيعة كلِّ الكائنات المفكِّرة بعامَّةٍ، بواسطة هذه القضية التجريبية، ولكن غير المعيَّنة إزاء كلِّ نوعٍ من العيان: أنا أفكِّر؟

إذاً، لا يوجد علم نفسٍ عقليٍّ كـ **علم**، يمكنه أن يحقِّق لنا شيئاً ما يضاف إلى المعرفة التي لدينا عن أنفسنا، ولكن يوجد علم نفسٍ عقليٍّ كـ **فرع** فقط يقيم حدوداً لا يمكن تخطيها، في هذا المجال، بالنسبة إلى العقل النظريّ، من جهةٍ كي لا يرتمي في أحضان المادية التي لا روح لها، ومن جهةٍ أخرى كي لا يضيع هائماً على وجهه في الروحانية التي لا أساس لها بالنسبة إلينا في الحياة؛ بل على العكس تماماً، إزاء هذه الطريقة التي لعقلنا حيث يرفض أن يزوِّدنا بجوابٍ وافٍ عن الأسئلة الفضولية التي تتخطَّى هذه الحياة، منبِّهاً إيانا إلى أنه يجب أن نرى في ذلك إشارةً يعطينا إياها العقل داعياً إيانا إلى معرفتنا لأنفسنا ليس على النظر العقيم التي يتجاوز كلَّ حدودٍ، بل على الاستعمال العمليّ في كلِّ ما هو مجدٍ. إن استعمالاً كهذا، حتى ولو لم يتوجه إلا نحو موضوعات التجربة، إلا أنه مع ذلك يستمدُّ مبادئه من مصدرٍ أعلى، يعيِّن هكذا سلوكنا كما لو أن

مصيرنا سيمتدُّ إلى ما وراء التجربة، إذاً إلى ما وراء هذه الحياة.

يتَّضح من هذا كله أن مجرد سوء فهمٍ هو الذي يعطي علم النفس العقليَّ مصدره. فوحدة الوعي، التي هي في أساس المقاولات، تؤخذ هنا على أنها عيانٌ للذات بوصفه شيئاً تطبَّق عليه مقولة الجوهر. لكن هذه الوحدة ليست سوى الوحدة في **التفكير** التي لا يُعطى بها وحدها أيُّ شيءٍ، وبالتالي لا يصحُّ أن تطبَّق عليها مقولة الجوهر التي تفترض دائماً **عياناً معطى**؛ إذاً لا يمكن أبداً أن تتمَّ معرفة هذه الذات. فبالتالي ليس بالإمكان إقرار أن ذات المقولات، لمجرد أنها تفكِّر مقولاتٍ كهذه، ستحصل على مفهومٍ عن ذاتها كشيءٍ للمقولات نفسها؛ وفي واقع الأمر، لكي تفكِّرَ المقولات، لا بدّ من أن يوضع في أساسها وعي الذات المحض الخاص، إلا أن هذا هو ما كان يجب أن يُشرح. كما أن الذات التي لتمثُّل الزمان أساسه فيها أصلاً، لا يمكنها بواسطته أن تعيِّن وجودها الخاص بها في الزمان؛ وإذا لم يكن شيءٌ كهذا ممكناً، فلن يكون حتى السابق ممكناً أيضاً، أي تعيين الذات الخاصة به (ككائنٍ مفكِّرٍ بعامة) بواسطة المقولات(*)

(*) الـ "أنا أفكّر هي"، كما سبق وقلنا، قضيةٌ تجريبيةٌ، وتحتوي في ذاتها القضية "أنا موجود"؛ لكنني لا أستطيع أن أقول: كل ما يفكِّر يوجد؛ لأنه، في هذه الحالة، ستجعل خاصيّة التفكير كلَّ الكائنات التي تمتلكها كائناتٍ ضرورية. وللسبب عينه، لا يمكن لوجودي أنا أيضاً أن يُعتبر - كما رأى **ديكارت** - كنتيجةٍ للقضية "أنا أفكر (لأنه، في هذه الحالة، يكون واجباً افتراض المقدّمة الكبرى صحيحةً وهي: كلُّ ما يفكِّر يوجد)، بل متماهياً معها. إن الـ "أنا أفكّر تعبّر عن عيانٍ تجريبيٍّ غير معينٍ، أي إدراكٍ حسّيٍّ (مبيّناً بهذه الطريقة أن في أساس قضيةٍ وجوديَّةٍ كهذه إنما يوجد الإحساس الذي لا يمكن أن يرجع إلا إلى الحساسية)، لكنه يتقدَّم على التجربة المدعوّة إلى تعين شيء الإدراك الحسّيّ عبر المقولة وبالنسبة إلى الزمان. هنا لا تكون بعد للوجود صفة المقولة، لأن مقولة الوجود تتعلَّق ليس بشيءٍ معطىً بطريقةٍ غير معيَّنة، بل بشيءٍ لدينا مفهومٌ عنه ويراد أن يُعرف عنه ما إذا كان أيضاً موضوعاً خارج =

وهكذا تكون إذاً نتيجة محاولة توسيع المعرفة إلى ما وراء حدود تجربةٍ ممكنةٍ مخيِّبةٍ للأمل، وهي مع ذلك تمسُّ أسمى مصلحةٍ للجنس البشريِّ، على الأقلِّ إذا كان على معرفةٍ كهذه أن تكون هبة الفلسفة النظرية. إلا أن صرامة النقد، وهو يبيِّن استحالة إثبات أيِّ شيءٍ بطريقةٍ دوغمائية يتعدَّى حدود التجربة وهو مع ذلك موضوع التجربة، يقدم إلى العقل، في ما يخصُّ مصلحته هذه، الخدمة المهمة بأن يضعه في أمانٍ بالنسبة إلى كلِّ التأكيدات المضادَّة الممكنة: الأمر الذي لا يمكن أن يحدث إلا من حيث إنه يبرهن قطعياً على قضيَّته، أو، في حال لم يوفَّق إلى ذلك، بأن يبحث عن مصادر عدم القدرة هذه، مصادر، إذا كانت كامنةً في الحدود الضرورية لعقلنا، فعندئذ سيكون واجباً أن يخضع لها كلُّ خصم داخل الحدود المحدَّدة بذلك القانون الذي يفرض العدول عن كلِّ المزاعم بحقِّ إثبات أيِّ شيءٍ دوغمائياً.

إلا أنه لا يضيع أي شيءٍ، في ما يتعلَّق بحقٍّ، بل وبضرورة القبول بحياةٍ مستقبليَّةٍ على أسس الاستعمال النظريِّ للعقل مرتبطاً بالاستعمال العمليِّ؛ فمجرد البرهان النظريِّ لم يستطع يوماً، في حقيقة الأمر، أن يؤثِّر على عقل الإنسان العامِّيِّ. فبرهانٌ كهذا إنما يقف على رأس شعرةٍ بحيث أن المدرسة كانت قادرةً على التمسُّك

= هذا المفهوم أم لا. إدراكٌ حسّيٌ غير معينٌ يعني هنا فقط شيئاً حقيقيّاً تمَّ إعطاؤه، ولكن للفكر بعامةٍ لا غير، إذاً، ليس كظاهر وليس أيضاً كشيءٍ في ذاته (نومنون)، بل كشيء يوجد بالفعل ويجد في القضية: "أنا أفكِّر" التسمية المناسبة له. لأنه علينا أن نلاحظ أنني حينما قلت عن القضية "أنا أفكِّر" إنها قضيةٌ تجريبيةٌ، لم أكن أريد بذلك أن أقول إن الـ **أنا** في هذه القضية هي تمثُّلٌ تجريبيٌّ، بل بالعكس، هذا التمثُّل هو محض ذهنيٌّ كونه خاصة التفكير بعامة. لكن الفعل "أنا أفكِّر"، من دون أيِّ تمثُّلٍ تجريبيٍّ تقدِّمه المادة للفكرة، لا يمكن أن يتمَّ؛ والتجريبيُّ هو فقط شرط تطبيق أو استعمال القدرة الذهنية المحضة.

به على هذا الوضع طالما استطاعت أن تجعله يدور حول نفسه بلا توقفٍ كدوَّارة؛ وفي نظرها هي نفسها أنها غير قادرةٍ إذاً أن تقيم قاعدةً صلبةً يمكن أن يُبنى عليها أيُّ شيء. وتحتفظ البراهين ذات المنفعة للعالم بقيمتها دون تغيُّر وتكتسب من إلغاء المزاعم الدوغمائية في حقيقة الأمر من الوضوح وقوة الإقناع الأصيل لأنها تنقل العقل إلى الميدان الخاصّ به، أي إلى نظام الغايات الذي هو في الوقت عينه نظام الطبيعة. فالعقل، بصفته في ذاته مَلَكةً عمليةً، ليس مرتبطاً بشروط نظام الطبيعة، وهو مخوَّل في وقتٍ ما أن يوسِّع نظام الغايات - وبهذا وجودنا الخاصّ نفسه - إلى ما وراء حدود التجربة والحياة. وفي حال حكمنا بموجب **التماثل مع طبيعة** الكائنات الحيَّة في هذا العالم، التي يجب على العقل أن يعترف حتماً بالمبدأ [القائل] إنه لا يوجد عضوٌ ولا قدرةٌ ولا دافعٌ، إذاً أيُّ شيءٍ يُستغنى عنه، أو غير مناسبٍ للاستخدام، إذاً غير مناسب عملياً، بل كلُّ شيءٍ إنما يتناسب تماماً مع الغاية المقصودة منه في الحياة - فالإنسان وإن يكن الكائن الوحيد الذي يستطيع أن ينطوي على الغاية النهائية لكلِّ ذلك، إلا أنه يبقى المخلوق الوحيد الذي يُستثنى من ذلك المبدأ. لأن مواهبه الطبيعية - ليس فقط ما يتعلَّق بالمواهب والنزوات المحرِّضة على استعمالها، بل، بالمقام الأول، ما يتعلَّق بالقانون الأخلاقي فيه - الممتدَّة بعيداً إلى ما وراء كلِّ منفعةٍ ومغنم يستطيع أن يكتسبه في هذه الحياة؛ ويعلِّمه هذا القانون نفسه أن يثمِّنَ فوق كلِّ شيء مجرَّد الوعي بطهارة ذمَّته ويده بصرف النظر عن كلِّ منفعةٍ أخرى، حتى تلك الآتية من وهم شهرةٍ باقية؛ وذلك بطريقةٍ يشعر فيها بأنه مدعوٌّ في داخله ليُصبح مواطناً مستحقّاً لعالمٍ أفضل حاضرٍ لديه في الفكرة، وهذا بموجب سلوكه في هذا العالمِ وزهده في كثيرٍ من المغانم. إن هذه الحجة القوية والتي لا يمكن دحضها أبداً - المرافقة بمعرفةٍ بالغائية، تتنامى بلا انقطاع في كلِّ ما نجده

أمام أعيننا، وبنظرةٍ مفتوحةٍ على عِظَم الخليقة الذي لا يحدُّ، وبالوعي بلامحدوديةٍ معيَّنةٍ في التوسع الممكن لمعارفنا مع رغبةٍ متناسبةٍ معها - حجة تبقى دائماً صالحةً حتى لو وجدنا أنفسنا مرغمين على الإعراض عن البرهان النظريِّ فقط عن ضرورة بقاء وجودنا [في حياةٍ أخرى].

خلاصة حلِّ المغالطة

النفسيَّة

يقوم الظاهر الجدليُّ في علم النفس العقليِّ على الخلط بين فكرة العقل (فكرة فهمٍ محض) **والمفهوم**، غير المعيَّن من كلِّ وجهٍ، عن كائنٍ مفكِّرٍ بعامةٍ. فأنا أفكِّر نفسي لغاية تجربةٍ ممكنةٍ بأن أجرِّد أيضاً من كلِّ تجربةٍ حقيقية، وأستنتج من ذلك أنني أستطيع أن أعي وجودي حتى خارج التجربة وخارج شروطها التجريبية. فأنا بالتالي أخلط بين **التجريد** الممكن لوجودي التجريبيِّ المعيَّن والوعي المزعوم بوجودٍ **على انفرادٍ** ممكنٍ لذاتي المفكِّرة؛ وأعتقد أنني **أعرف** ما هو جوهريٌّ فيَّ على أنه الذات الترانسندنتالية، في حين لا شيء لديَّ في التفكير أكثر من وحدة الوعي الذي يقع في أساس كلِّ تعيينٍ، كمجرَّد شكل المعرفة.

وفي حقيقة الأمر، إنه ليس من مهامِّ علم النفس الذي نتكلَّم عنه هنا أن يوضِّح اشتراك النفس مع الجسد، لأن علم النفس هذا في نيَّته أن يبرهن عن شخصية النفس حتى خارج هذا الاشتراك (بعد الوفاة)، وأنها بالتالي **متعاليةٌ** بالمعنى الأصليِّ للكلمة؛ فهي، وإن اهتمَّت بشيءٍ يتعلَّق بالتجربة، إلا أنها لا تهتمُّ به إلا حينما ينقطع عن أن يكون موضوعاً للتجربة. إلا أنه يمكن أن يعطى جوابٌ كافٍ عن هذا السؤال أيضاً تبعاً لتعاليمنا. فالصعوبة التي تسبَّبت بها هذه المهمة تقوم، كما هو معروفٌ، في التباين المفترض بين موضوعات

الحسّ الداخليّ (النفس) وموضوعات الحواسّ الخارجية؛ لأنه بالنظر إلى ما هو الشرط الصوريُّ لعيان أولهما فالزمان هو هذا الشرط وبالنظر إلى ثانيهما يكون المكان أيضاً. لكننا إذا ما اعتبرنا أن كلا النوعين من الموضوعات لا يختلفان الواحد عن الآخر داخلياً، بل فقط من حيث أن الواحد **يظهر** خارجياً للآخر - وبالتالي أن ذاك الذي ما يخصُّ ظهور المادة كشيءٍ في ذاته ربما لا يكون مغايراً في النوع، وهكذا تزول هذه الصعوبة. هنا إذاً لا تبقى أيَّ صعوبةٍ أخرى سوى هذه التي يجب أن نجدها في السؤال: كيف تكون شركة الجواهر ممكنةً؛ سؤالٌ يقع خارج حقل علم النفس، ومن دون أدنى شكٍّ خارج حقل كلِّ معرفةٍ بشرية، كما يمكن للقارئ أن يحكم بعد أن يكون قد قرأ ما قيل في الأنالوطيقا حول القوى الأساسية والمَلَكات.

ملاحظة عامة حول ما يتعلّق بالانتقال من علم النفس العقليّ إلى علم الكونيات

القضيَّة [القائلة]: أنا أفكِّر، أو، أنا أوجد مفكِّراً، هي قضيَّةٌ تجريبيَّة. ولكن في أساس قضيَّةٍ كهذه يوجد عيانٌ تجريبيٌّ، وبالتالي أيضاً الشيء المفكِّر فيه كظاهرة؛ وهكذا تبدو نظريَّتنا وكأنها تتمسَّك [بالقول]: إن النفس بكاملها، حتى في التفكير، يتمُّ تحوُّلها إلى ظاهرة؛ وبهذه الطريقة يكون على وعينا نفسه، بوصفه مجرَّد ظاهرٍ، أن يتحوَّل في حقيقة الأمر إلى لا شيء.

إن التفكير، مأخوذاً لذاته، هو مجرَّد الوظيفة المنطقيَّة، إذاً التلقائية الخالصة، لربط مختَلِف مجرَّد عيانٍ ممكن؛ وهو لا يعتبر ذات الوعي كظاهرةٍ إطلاقاً، وذلك فقط لأنه لا يكترث أبداً بنوعية العيان، هل هو حسّيٌّ أو ذهني. وبهذا فأنا لا اعتبر نفسي لا كما أنا موجودٌ، ولا كما أظهر لذاتي، بل أفكِّر نفسي فقط كمثل أي شيء

بعامةٍ، أجرّده من نوعيَّة عيانه وعندما أعتبر نفسي كـ **حاملٍ** للأفكار، أو أيضاً كـ **أساسٍ** للتفكير، فإن أنواع التمثُّل هذه لا علاقة لها بمقولات الجوهر أو السبب؛ لأن هذه هي وظائف التفكير (الحكم) القابلة لأن تطبق على عياننا الحسِّيّ. وتطبيق هذه المقولات على الـ **أنا** قد يكون مع ذلك ضرورياً، إذا ما أردت أن أجعل نفسي **موضوعاً للمعرفة**. إلا أنني لا أريد أن أكون واعياً بذاتي إلا كمفكِّر؛ إنها الطريقة التي تعطى بها ذاتي الخاصة في العيان، هذا ما لا آخذه في الاعتبار، وقد يكون أنني أنا، من حيث إنني أفكِّر، موجودٌ كمجرد ظاهرة - وإن لم يكن من حيث أنا كائنٌ مفكِّر؛ لكنني في وعيي بذاتي في مجرد التفكير أنا **الكائن** نفسه، مع أن هذا الوعي لا يقدِّم لي بالطبع أي خاصيةٍ لهذا الكائن كمادةٍ للتفكير.

إلا أن القضية [القائلة]: **أنا أفكِّر**، إذا ما كانت لتعلن: **أنا أوجد مفكِّراً**، فهي ليست مجرّد وظيفةٍ منطقية. إنها تعيِّن الذات (التي هي في هذه الحالة شيءٌ أيضاً) بالنظر إلى الوجود، ولا يمكن أن تكون معطاةً من دون مساعدة الحسِّ الداخلي الذي يُقدِّم لنا عيانُه شيئاً، ليس كشيءٍ في ذاته، بل دائماً كظاهرةٍ. ففي هذه القضية يجب أن يوجد إذاً شيءٌ ما أكثر من تلقائية التفكير لا غير؛ ثمة أيضاً قابليَّة تأثر العيان، أعني تفكيري بنفسي مطبَّقاً بالذات على العيان التجريبيِّ لهذه الذات عينها. والآن، في هذا العيان، يجب على الذات المفكِّرة أن تبحث عن شروط استعمال وظائفها المنطقية مثل مقولات الجوهر، السبب... إلخ. ليس فقط لكي تعيِّن نفسها كشيءٍ في ذاته بواسطة الـ **أنا**، بل لكي تعيِّن أيضاً نوعية وجودها، أي لكي تعرف نفسها كنومنون؛ غير أن ذلك محالٌ من حيث إن العيان التجريبيَّ الداخليَّ هو حسِّيٌّ ولا يزوِّدنا بأكثر من معطيات الظاهرة؛ فهو لا يستطيع إذاً أن يزوِّد الشيء الذي لـ **الوعي المحض** بأيِّ شيءٍ كان من

أجل معرفة وجوده المستقلّ، ولكن لا يمكن أن يكون صالحاً للاستعمال إلا في خدمة التجربة.

ولكن، لنفترض قضيةً مسلَّماً بها أنه باستطاعتنا أن نكشف في ما يتبع، ليس في التجربة، وإنما في بعض القوانين (ليس القواعد المنطقية وحسب، بل) الثابتة **قبْلياً** لاستعمال العقل المحض، قوانين تتعلّق بوجودنا، حجّةٌ لاعتبار أنفسنا كـ **مشرّعين قبْلياً** بشكلٍ كاملٍ، بالنظر إلى **وجودنا** الخاصّ، وحتى بافتراض هذا الوجود معيَّناً لنفسه؛ وسنكتشف، على أساس هذا الافتراض، أننا نملك نحن أنفسنا تلقائيةً يكون بها وجودنا الحقيقي قابلاً لأن يُعيَّن من دون أن تعوزه مساعدة شروط العيان التجريبيّ. سيكون علينا إذاً أن ندرك أن في وعينا بوجودنا أن ثمّة شيئاً ما محتوى فيه **قبْلياً** يمكن أن يُستعمل لتعيين وجودنا الخاص - وجودٌ غير قابلٍ للتعيين إلا حسّيّاً - إلا أنه يمكن أن يكون معيَّناً بالنظر إلى مَلَكةٍ داخليّةٍ معيَّنة وعلى علاقةٍ بعالمٍ ذهنيٍّ (بالطبع مفكَّرٌ فقط).

لكن ذلك لن يُعطي كلَّ المحاولات في علم النفس العقلي أدنى فرصةٍ لينهض. لأن تلك المَلَكة الجديرة بالإعجاب، التي يُسفر لي عنها لأول مرةٍ الوعي بالقانون الأخلاقيّ، تُهديني نعم إلى أن لديَّ مبدأً ذهنياً محضاً لتعيين وجودي، ولكن بواسطة أية محمولات؟ ليس بواسطة محمولاتٍ أخرى غير التي يجب أن تكون معطاةً لي في العيان الحسّيّ، وهكذا أكون قد عدت من جديد إلى النقطة التي كنت فيها في علم النفس العقلي، أي في واقع أنني بحاجةٍ إلى العيانات الحسّيَّة لكي أعطي معنى لمفاهيم فهمي: الجوهر، السبب... إلخ. التي بواسطتها فقط يمكن أن تكون لي معرفةٌ بنفسي: لكن هذه العيانات لن تستطيع أبداً أن تساعدني على تجاوز حقل التجربة. إلا أنه ينبغي أن يبرِّر لي، مع ذلك، أن أطبِّق هذه

المفاهيم، في ما يتعلّق باستعمالها العمليّ، الموجّه دائماً إلى موضوعات التجربة - طبقاً لدلالتها المماثلة حينما تستخدم نظرياً - أن أطبّقها على الحرية وعلى حاملها. وفي الوقت ذاته ينبغي أن أفهم بها الوظائف المنطقيّة فقط للحامل والمحمول، للسبب والنتيجة، التي بالتطابق معها تكون كلُّ الأفعال أو التأثيرات معيَّنةً على نحو يجعلها قابلةً لأن تفسَّر معاً بالإضافة إلى قوانين الطبيعة، طبقاً لمقولات الجوهر والسبب، مع أنها تصدر عن مبدإٍ مختلفٍ كلَّ الاختلاف. كان لا بدّ من أن نبدي هذه الملاحظات للتحذير من سوء فهم تتعرَّض له نظريتنا حول عياننا لأنفسنا كظاهرة. وستكون لنا في ما يَلي فرصةٌ لاستعمال هذه الملاحظات.

الفصل الثاني
الباب الثاني
نقيضة العقل المحض

لقد بيَّنّا في المقدمة إلى هذا الجزء من عملنا، أن كلَّ الظاهر الترانسندنتالي للعقل المحض إنما ينشأ عن استدلالاتٍ ديالكتيكيةٍ يُقدِّم لنا المنطق شيما في ثلاثة أصنافٍ صوريةٍ للاستدلالات القياسية بعامةٍ، هكذا كما لو أن المقولات تجد شيما المنطقية في الوظائف الأربعة لكلِّ الاستدلالات. **الصنف الأول** من هذه الاستدلالات القياسية كان على صلةٍ بالوحدة اللامشروطة للشروط **الذاتية** لكلِّ التمثُّلات بعامةٍ (للذات أو للنفس) بالتناسب مع الاستدلالات القياسية **القطعية**، التي تنصُّ فيها مقدِّمتها الأولى، كمبدإٍ، على صلة محمولٍ **بحامل**. **الصنف الثاني** من الحجّة الجدلية سيكون إذاً، بموجب التماثل مع الاستنتاجات الشرطيّة للعقل، الوحدة غير المشروطة للشروط الموضوعية في الظاهرة، مثله مثل **الصنف الثالث** الذي

سيحدّد في الفصل التالي، فموضوعه الوحدة اللامشروطة للشروط الموضوعية لإمكانية الموضوعات بعامة.

لكن، تجدر الملاحظة أن المغالطة الترانسندنتالية كانت تُنتج ظاهراً محدوداً جداً بالنظر إلى الفكرة عن حامل تفكيرنا؛ وأنه، على أساس مفاهيم العقل، لم يكن يوجد أيُّ ظاهرٍ لصالح إقرار النقيض. والكفَّة تميل لصالح الروحانية، مع أن هذه [النظرية]، على الرغم من أن الظاهر هو لصالحها، لا تستطيع أن تنكر خطأها الموروث الذي بسببه تنحلُّ إلى دخانٍ خالصٍ في محنة نار النقد.

يختلف الأمر كلّيّاً إذا طبَّقنا العقل على **التأليف الموضوعيّ** للظاهرات؛ صحيحٌ أنه يرى هنا إمكانيَّة أن يثبِّت صحة مبدأه حول الوحدة اللامشروطة، بكثيرٍ من الظاهر، لكنه سرعان ما يورِّط نفسه في هكذا تناقضاتٍ بحيث يجد نفسه مكرهاً على التراجع عن ادعاءاته بالنسبة إلى الكونيات.

تتبيَّن هنا في الواقع ظاهرةٌ جديدةٌ للعقل البشريّ، وهي: تضاد طبيعيةٌ تماماً لا يحتاج أحدٌ إلى أن يشحذ ذهنه وأن ينصب الشرك ببراعةٍ من أجل الإيقاع بالعقل، بل إن العقل سيقع هو بنفسه فيها وذلك لا محالة، وبهذا يكون بلا شكٍّ مصاناً من كَرَى يقينٍ وهميٍّ يتمخَّض عنه ظاهرٌ ملزِمٌ لطرفٍ واحدٍ، لكنه في الوقت نفسه إما أن يسلِّم نفسه إلى قنوطٍ ريبيٍّ من جهة، وإما أن يراهن، من جهةٍ أخرى، باطمئنانٍ دوغمائيٍ وبإصرارٍ عنيدٍ، على بعض الادعاءات، من دون أن يسلِّم بأي حقٍّ للحجج التي تُثبت العكس. أيٌّ من الموقفين يعني موت فلسفةٍ محكمةٍ، مع أن تلك يمكن أن تسمَّى على كلِّ حالٍ أيضاً **الموت الرحيم** للعقل المحض.

وقبل أن نري مشاهد الخلاف والاختلال التي يسبِّبها هذا

الخلاف (Widerstreit) بين قوانين العقل المحض، سوف نقدِّم إلى القارئ بعض المناقشات التي بإمكانها أن توضِّح وتبرِّر المنهج الذي نستخدمه في معالجة موضوعنا. أسمِّي كلَّ الأفكار الترانسندنتالية، من حيث تستند إلى الكلِّية المطلقة في تأليف الظاهرات، **مفاهيم كونيّةً**، منها بسبب هذه الكلِّية اللامشروطة بالذات التي يتأسس عليها أيضاً مفهوم كلٍّ - العالم - مفهومٌ هو بحد ذاته فكرةٌ - ومنها لأنها تتعلَّق فقط بتأليف الظاهرات - إذاً التأليف التجريبي؛ أما وأنَّ الكليَّة المطلقة في تأليف شروط كلِّ الأشياء الممكنة بعامةٍ هي التي سوف تسبِّب مثلاً أعلى للعقل المحض يختلف كليّاً عن المفهوم الكونيّ، مع أنه على صلةٍ به. ولذا، فإنه مثلما وضعتْ مغالطات العقل المحض الأساس لعلم نفسٍ جدليٍّ، كذلك سوف تضع نقيضة العقل المحض الأسس الترانسندنتالية لكوزمولوجيا (عقليَّةٍ) مزعومةٍ أمام الأعين، ليس لكي نجد أنها صحيحةٌ ولكي نختارها لأنفسنا، بل، وكما أصبحت تشير إلى ذلك أيضاً تسمية تناقض العقل، لكي تصفها على أنها فكرةٌ لا يمكن في ظاهرها الباهر، ولكن لا أساس له، أن تتلاءم مع الظاهرات.

الفصل الأول
من
نقيضة العقل المحض
منظومة الأفكار الكوزمولوجيّة

يجب علينا الآن، لكي نستطيع أن نعدِّد بدقَّةٍ منظَّمةٍ هذه الأفكار وفقاً لمبدإٍ، أن نلاحظ **أولاً** أن الفهم هو وحده الذي يمكن لمفاهيم محضة وترانسندنتالية أن تجد فيه أصلها، وأن العقل مبدئياً لا يُنتج أيَّ مفهومٍ، بل يكتفي، على كلِّ حالٍ، بأن **يحرِّر مفهوم**

الفهم من الشروط التي لا مفرَّ منها لتجربةٍ ممكنة، وإن كان يحاول وكذلك أيضاً فوق حدود التجريبيّ، لكن بالارتباط معها هي نفسها. ويتمُّ ذلك لأن العقل يطالب لمشروطٍ معطىً من قبيل الشروط (التي يُخضع لها الفهم كلَّ ظاهرات الوحدة التأليفية) بكلّيَّةٍ مطلقةٍ جاعلاً بهذه الطريقة من المقولة فكرةً ترانسندنتاليةً، لكي يعطي التأليف التجريبيّ (الذي لا يوجد أبداً في التجربة، بل فقط في الفكرة)، تماماً مطلقاً. ويستوجب العقل ذلك كلَّه تبعاً للمبدأ [القائل]: **إذا كان المشروط معطىً، فإن جملة الشروط تكون معطاةً هي أيضاً، إذاً فاللامشروط مطلقاً معطىً**، الذي بواسطته فقط كان المشروط ممكناً. فإذاً، **أولاً**، إن الأفكار الترانسندنتالية لن تكون في حقيقة الأمر سوى مقولاتٍ موسَّعةٍ حتى اللامشروط ويمكن أن يتمَّ ترتيبها في جدولٍ طبقاً لهذه الأخيرة. ولكن، **ثانياً**، لا تصلح كلُّ المقولات لهذا الغرض، بل وحدها تلك التي يشكِّل تأليفها سلسلةً، وعلى وجه التحديد **سلسلةً** من الشروط التابعة بعضها بعضاً (لا المتلائمة) بالنسبة إلى مشروط. أن العقل لا يتطلَّب الكلِّية المطلقة إلا من حيث تُعنى بسلسلة الشروط الصاعدة نحو مشروطٍ معطىً، إذاً ليس إذا كان الأمر يتعلَّق بخطِّ النتائج النازل، ولا حتى بمجموع الشروط المتلائمة لهذه النتائج. لأن الشروط بالنظر إلى المشروط المعطى يكون قد تمَّ افتراضها ويجب أن تعتبر كمعطاةٍ معه أيضاً؛ من جهةٍ أخرى، لما كانت النتائج ليست هي التي تجعل شروطها ممكنةً، بل بالأحرى تفترضها - على اعتبار سير النتائج (أو في النزول من الشرط المعطى نحو المشروط)، فإنه ليس علينا أن نهتمَّ بما إذا توقَّفت السلسلة أم لا؛ وبعامةٍ ليست كلِّيتها مطلباً ضرورياً للعقل.

وعلى هذا النحو نفكِّر بحكم الضرورة زمناً انصرم حتى اللحظة المعطاة، زمناً مضى بالتمام حتى كمعطى (مع أنه غير قابل للتعيين

من قبلنا). أما في ما يتعلَّق [بالزمن] القادم، فبما أنه لا يعتبر أحد الشروط التي توصل إلى الحاضر، لذا لا يُطلب من أجل فهمه أن يكون قد تمَّ تعيين الكيفية التي نريد أن نفهمه بها في المستقبل؛ هل نريد له أن يتوقَّف عند نقطةٍ ما، أم أن يمتدَّ إلى ما لا نهاية. لنأخذ على سبيل المثال السلسلة m, n, o وفيها تكون n معطاةً على أنها مشروطةٌ بالنظر إلى m ولكن على أنها في وقتٍ واحدٍ شرطٌ لـ o؛ وتتَّجه السلسلة صعوداً من المشروط n نحو m (l, k, i... إلخ)، وكذلك نزولاً من الشرط n نحو المشروط o (p, q, r... إلخ)؛ وإذا أردت اعتبار n على أنها معطاةٌ، عندئذ يجب عليَّ افتراض السلسلة الأولى لكي أعتبر أن n كمعطاةٍ، وليست n ممكنةً بحسب العقل (كلِّيَّة الشروط) إلا بواسطة هذه السلسلة؛ بالمقابل، إن إمكانيتها لا تقوم على السلسلة اللاحقة o, p, q, r التي، بالتالي لا يمكنها هي أيضاً أن تعتبر وكأنها معطاة، بل كـ **قابلةٍ لأن تكون معطاةً** (dabilis).

سأسمِّي تأليف سلسلةٍ لجهة الشروط، أي التأليف الذي ينطلق من الشرط الأقرب من الظاهرة المعطاة ويتَّجه هكذا نحو الشروط الأبعد، التأليف **التراجعيّ**؛ وبالعكس، سأسمِّي **تقدُّمياً** هذا الذي، لجهة المشروط، ينطلق من النتيجة الأقرب باتجاه النتائج الأبعد. أولهما يتحرَّك في المقدمات (in antecedentia) والثاني في النتائج (in consequential). إن الأفكار الكوزمولوجيَّة تهتمُّ إذاً بكلِّية التأليف التراجعيّ وتتحرَّك **في السابقات** وليس **في اللاحقات**. وإذا حدث هذا الأخير، فإن العقل المحض سيُفسح المجال أمام مشكلةٍ تعسُّفيَّةٍ وغير ضرورية، نظراً لأنه، في سبيل فهم كاملٍ لما هو معطىً في الظاهرة، المبادئ هي المطلوبة نعم، ولكن ليس النتائج.

ولكي ننظِّم لوحة الأفكار على شاكلة لوحة المقولات، فإننا نأخذ الآن أولاً المقدارين (quanta) البدائيين لكلِّ عياناتنا، **الزمان**

والمكان. الزمان هو بحد ذاته سلسلةٌ (والشرط الصوريُّ لكلِّ السلسلات) وفي ذاته، بالتالي، بالنسبة إلى **حاضرٍ معطىً**، يجب أن تميِّز قبْلياً السابقات (antecedentia) بوصفها الشروط (الماضي) عن اللاَّحقات (consequentibus) (المستقبل). وعليه فالفكرة الترانسندنتالية عن الكلِّيَّة المطلقة لسلسلة الشروط لمشروطٍ معطىً إنما تتعلّق بكلِّ الزمن الماضي لا غير. أما في ما يخصّ المكان، فإن فكرة العقل تقتضي أن يتمَّ بالضرورة التفكير بكلِّ الزمن المنصرم كمعطىً، بصفة شرطٍ للحظة المعطاة. أما في ما يخصُّ المكان، في ذاته، مأخوذاً في ذاته عينها، فليس ثمة أيُّ تمييزٍ للتقدم عن التراجع، لأنه يشكِّل **مجموعةً**، لكنه لا يشكل **سلسلةً**، بفعل أن أجزاءه كلَّها موجودةٌ في وقتٍ واحد. وفي ما يتعلَّق بالزمان الماضي، ليس بإمكاني أن أعتبر اللحظة الحاضرة إلا كمشروطةٍ وليس بأيِّ حالٍ من الأحوال كشرطٍ، لأن هذه اللحظة لا يمكن أن تولد إلا بحكم الزمن الماضي (أو بالأحرى بحكم مضيِّ الزمن الحاضر فقط). ولكن، بما أنه لا يوجد بين أجزاء المكان اتِّباعٌ، بل تنظيمٌ، فإنه لا يمكن لجزءٍ أن يكون شرط إمكانية الآخر؛ ثم، وبخلافٍ مع الزمن، هو لا يشكِّل المكان بحد ذاته سلسلة. لكنَّ تأليف مختَلِف أجزاء المكان - التأليف الذي بواسطته نفهم المكان - هو مع كلِّ ذلك تعاقبيٌّ، إذاً يحدث في الزمان وينطوي على سلسلة. وكما يجب أن يُنظر، في هذه السلسلة من الأمكنة المجمَّعة (مثلاً، سلسلة الأقدام(*) في قَصَبةٍ(**) انطلاقاً من قسم معطى من المكان، هكذا يجب أن ينظر إلى الأمكنة التي تضاف قلَيلاً فقليلاً من الفكر مشكِّلةً

(*) القدم: مقياسٌ قديم يساوي 12 بوصة.

(**) القصبة: مقياس قديم يساوي من 7 إلى 16 قدماً من الأرض (= 1,2 فدان إنجليزي).

دائماً **شرط حدّ** الأمكنة السابقة، فينتج عن ذلك أن **قياس** مكانٍ ما يجب أن يُعتبر هو أيضاً كتأليف سلسلة شروطٍ بالنسبة إلى مشروطٍ معطى. ولكن مع الفارق أن جهة الشروط ليست متمايزةً بحدّ ذاتها عن الجهة التي يوجد فيها المشروط، وبناء على ذلك يبدو وكأن **التأخر والتقدُّم** هما متطابقان في المكان، أما لأن جزءاً من المكان لا يُعطى بفعل الجزء الآخر، بل هو محدودٌ به فقط، فيجب علينا أن نعتبر كلَّ مكان له حدود كمشروطٍ من حيث إنه يفترض مكاناً آخر كشرطٍ لحدّه الخاصّ به، وهكذا دواليك. فالتقدُّم في المكان هو إذاً بالنظر إلى الحدّ، تراجعٌ أيضاً، والفكرة الترانسندنتالية لكلِّيَّة التأليف المطلقة في سلسلة الشروط تسري على المكان أيضاً؛ وبإمكاني أن أطرح السؤال عن الكلِّية المطلقة للظاهرة في المكان مثلما أطرحه على كلِّيتها المطلقة في الزمن المنصرم. أما هل ثمة من جواب عن سؤالي، فهذا سؤال سوف يتمُّ تعيينه مستقبلاً.

ثانياً: إن الشيء الواقعي في المكان - أي **المادة**، هو شيءٌ مشروطٌ؛ شروطه الداخلية هي أجزاؤه، وأجزاء الأجزاء هي شروطه البعيدة، بحيث يتمُّ هنا تأليفٌ تراجعيٌ يطالب العقلُ بكلِّيَّته المطلقة التي لا يمكن الحصول عليها إلا بتقسيم كاملٍ للأجزاء، تقسيمٌ يصبح بواسطته الشيء الواقعيُّ في المادة إما لا شيء، أو ما هو ليس بمادةٍ، معنى ذلك البسيط. وبالتالي توجد هنا أيضاً سلسلةٌ من شروطٍ وتقدُّمٌ نحو اللامشروط.

ثالثاً: في ما يخصُّ مقولات العلاقة الواقعيّة بين الظاهرات، فإنه لا يليق بمقولة الجوهر مع أعراضه بأن تنطبق على فكرةٍ ترانسندنتالية؛ أعني أن العقل، بالنظر إلى هذه المقولة لا يجد ما يؤسّس عليه الإجراء التراجعيّ باتجاه الشروط. لأن الأعراض (من حيث كان من صفاتها أنها في جوهرٍ واحدٍ) متناسقةٌ، ولا تشكّل أيَّ

سلسلة. أما بالنسبة إلى الجوهر، فإنها ليست تابعةً له بالمعنى الصحيح، بل لكيفية وجود الجوهر نفسه. وما يمكن في هذه الحال أن يبدو مع ذلك دائماً وكأنه فكرة العقل الترانسندنتالي، فهو مفهوم **الجوهريّ**. ولكن، بما أن هذا لا يعني أكثر من مفهوم موضوع بعامةٍ، موضوعٍ يدوم نظراً لأنه لا يتمُّ التفكير في أن فيه إلا الحاملَ الترانسندنتالي من دون أيَّة محمولات، وبما أن ما نحن بصدده هو اللامشروط في سلسلة الظاهرات، فإنه لواضحٌ أن الجوهريَّ لا يمكن بأي حالٍ من الأحوال أن يشكِّل أية حلقةٍ منها. ويصحُّ الاعتبار نفسه أيضاً حول الجواهر التي في علاقة شراكةٍ، التي هي مجرد مجموعات، وينقصها مثال سلسلةٍ، لأنها لا تنساق تحت بعضها البعض بصفتها شروطاً لإمكانيته، الأمر الذي يمكن أن يقال بالفعل عن الأمكنة، التي لم يكن حدُّها أبداً معيناً بذاته، بل دائماً بواسطة مكانٍ آخر. فلا يبقى إذاً سوى مقولة **السببية** التي تقدِّم سلسلةً من الأسباب لمسبَّبٍ معطىً، نستطيع أن نصعد فيها من هذا الأخير، بوصفه مشروطاً، إلى تلك الأسباب بوصفها شروطاً، ونعطي جواباً عن السؤال المطروح من العقل.

رابعاً: إن مفاهيم الممكن، الحقيقيّ والضروريّ لا تؤدِّي إلى أيَّة سلسلةٍ، إلا في أنه يجب أن يُنظر دائماً إلى **ممكن الحدوث** في الوجود كمشروطٍ، وأنه، بفعل قاعدة الفهم، يدلُّ على شرطٍ يكون بحكمها ضرورياً أن يصعد إلى شرطٍ آخر أعلى إلى أن يصل العقل في كلِّيَّة هذه السلسلة إلى **الضرورة** غير المشروطة.

ومن ثمَّ، في حال أخذنا تلك المقولات التي تستلزم بالضرورة سلسلةً في تأليف المختَلِف، لن يكون لدينا أكثر من أربع أفكارٍ كوزمولوجية:

1. التمام المطلق لـ **تركيب**
كاملٍ كلِّ الظاهرات المعطى

2. التمام المطلق لـ **تقسيم**
كلِّ معطىً في الظاهرة

3. التمام المطلق
لـ **إحداث** ظاهرة

4. التمام المطلق من خصوص **تبعيَّة وجود**
ما هو متغيِّرٌ في الظاهرة

يجب علينا هنا أن نلاحظ قبل كلِّ شيء أن فكرة الكلِّية المطلقة ليست لتُعنى بشيءٍ آخر سوى عرض **الظاهرات**، إذاً، ليس بالمفهوم المحض للفهم عن كلٍّ للأشياء بعامة. فهنا يتمُّ إذاً النظر إلى ظاهراتٍ بوصفها معطاةً، ويتطلَّب العقل تمام شروط إمكانيتها بما أن هذه الشروط تشكِّل سلسلةً، إذاً هو يطلب تأليفاً تامّاً بإطلاق (أي من جميع الوجوه)، يكون بالإمكان أن تُعرض ظاهرةٌ بواسطتها وفقاً لقوانين الفهم.

ثانياً، إن اللامشروط وحده هو أصلاً ما يبحث عنه العقل في تأليف الشروط المستمِرّ هذا، وذلك على شكل سلسلةٍ، وبكلامٍ أدقّ تراجعياً، وكأن التمام في سلسلة المقدِّمات التي، بعد أن تجتمع سويةً، لا تفترض أية مقدماتٍ أخرى. والحال أن **لامشروطاً** من هذا النوع هو دائماً متضمَّنٌ في **الكلِّيَّة المطلقة للسلسلة**، حينما نحاول أن نتصورها في المخيِّلة. لكنَّ هذا التأليف المكتمل إطلاقاً هو نفسه ليس سوى فكرة؛ لأنه ليس بالإمكان أن نعلم، وعلى أقلِّ تقديرٍ مقدَّماً، ما إذا كان تأليفٌ كهذا ممكناً حتى في الظاهرات. فعندما يُتمثَّل كلُّ شيءٍ بواسطة مفاهيم بسيطةٍ ومحضةٍ من مفاهيم الفهم من

دون الأخذ بالحسبان شروط العيان الحسّيّ، عندئذ يصبح بالإمكان أن يُقال بحقٍّ: إذا أعطي مشروطٌ، فإن السلسلة الكاملة من الشروط تكون معطاةً أيضاً في تبعيَّتها الواحد للآخر؛ ذاك أن المشروط لا يكون معطىً إلا بالنظر إلى هذه السلسلة. إلا أننا نجد في الظاهرات محدوديَّةً خاصة للكيفية التي تكون فيها الشروط معطاةً، أي عبر التأليف المتتالي لمختَلِف العيان الذي يجب أن يكون تاماً في التراجع. ثمَّ، هل أن هذا التمام ممكنٌ حسّيّاً، فهذا يبقى مشكلة. إلا أن فكرة تمامٍ من هذا النوع إنما توجد في العقل بصرف النظر عن إمكانية أو عدَم إمكانية أن تربط بها مفاهيم تجريبيَّةٌ بطريقةٍ مناسبة. إذاً، بما أنه في الكلية المطلقة للتأليف التراجعيّ للمختَلِف في الظاهرات (بحسب توجيه المقولات التي تتمثَّلها كسلسلةٍ من شروطٍ لمشروطٍ معطىً)، يجب أن يكون اللامشروط متضمَّنا بالضرورة - مع الإبقاء على عدم إثبات هل وكيف يمكن لهذه الكلّيَّة أن تتحقَّق - فإن العقل يأخذ هنا طريقه انطلاقاً من فكرة الكلّيَّة، مع أن قصده الحقيقيّ والنهائيّ هو **اللامشروط**، سواء كان للسلسلة بأكملها أو لجزءٍ منها.

وثمّة أيضاً طريقتان للتفكير بهذا اللامشروط؛ إما بوصفه موجوداً فقط في السلسلة بأكملها، وعليه فإن كافة أجزائها سوف تكون، بلا استثناء، مشروطةً ووحدها الكلّيَّة غير مشروطة على الإطلاق - وفي هذه الحالة يسمَّى **التراجع** لانهائياً، أو أن اللامشروط على وجه الإطلاق هو فقط جزءٌ من السلسلة تتبعه بقية الأجزاء، أما هو فلا يخضع لأيِّ شرطٍ آخر[18] ففي الحالة الأولى

(18) الكلّيَّة المطلقة لسلسلةٍ من الشروط لمشروطٍ معطىً هي دائماً لا مشروطة؛ لأن وراءها لم تعد توجد شروط يمكن أن تكون مشروطةً بها. إلا أن الكلّيَّة المطلقة لسلسلة كهذه=

السلسلة هي من جهة البداية (a parte priori) من دون حدودٍ (لا بداية لها)، أي لامتناهية، إلا أنها معطاةٌ بالكامل، أما في داخلها فالتراجع ليس مكتملاً أبداً، ولا يمكن أن يُسمّى لامتناهياً إلا بالقوّة (potentialiter). وفي الحالة الثانية، يوجد طرفٌ أولٌ للسلسلة. يسمّى هذا الأول بالنسبة إلى الزمن الماضي، **بداية العالم**؛ بالنسبة إلى المكان **حدَّ العالم**؛ وبالنسبة إلى أجزاء كلٍّ يكون معطىً داخل حدوده يسمّى **البسيط**؛ وبالنسبة إلى الأسباب يأخذ اسم **الاستقلالية** المطلقة (الحرّية)؛ وبالنسبة إلى الأشياء المتغيِّرة اسم **الضرورة الطبيعية** المطلقة.

لدينا عبارتان: **العالم والطبيعة**، وفي بعض الأحيان تُستبدل الواحدة بالأخرى. تعني العبارة الأولى الكلَّ الرياضيَّ لكلِّ الظاهرات وكلّيّة تأليفها سواءٌ في الكبير أم في الصغير، أعني سواءٌ بالنسبة إلى اكتمال هذا التأليف سواءٌ كان بالتجميع أم بالتقسيم. لكن هذا العالم نفسه يُسمّى طبيعة[19] حينما يُنظر إليه ككلٍّ ديناميٍّ، حينما لا يكون نظرنا متّجهاً نحو التجمُّع في مكانٍ أو زمانٍ، بل نحو الوحدة في **وجود الظاهرات**. وفي هذه الحالة الثانية يُسمّى شرط هذا الذي يحدث سبباً؛ وتُسمّى السببية غير المشروطة للسبب في الظاهرة الحرية؛ أما السبب المشروط فيُسمّى سبباً طبيعيّاً بالمعنى الضيّق

= هي فقط فكرة، أو بالأحرى مفهومٌ إشكاليٌّ يجب البحث عن إمكانيته - خاصةً بالنسبة إلى الكيفية التي قد يكون اللامشروط، الذي هو بالمعنى الصحيح فكرةٌ ترانسندنتاليةٌ نحن معنيُّون بها هنا، متضمَّناً فيه.

(19) تعني الطبيعة - في حال أخذت الكلمة كنعتٍ (صورياً) - ترابط تعيينات شيءٍ بموجب مبدأٍ داخليٍّ للسببيّة. أما الطبيعة فنعني بها اسميّاً ماديّاً (materialiter) المجموع الكلّي للظاهرات من حيث تترابط هذه الظاهرات ببعضها البعض من أولها إلى آخرها بفعل مبدأٍ داخليٍّ للسببيّة. نتكلّم بالمعنى الأول عن طبيعة المادّة السائلة، عن النار... إلخ. ونستخدم هذه الكلمة كنعتٍ؛ بينما إذا تكلّمنا عن أشياء الطبيعة، فإننا نفكّر بكلٍّ قائم.

للكلمة. إن المشروط في الوجود بعامةٍ يسمَّى مصادفاً واللامشروط يسمَّى ضرورياً. الضرورة اللامشروطة لـ **الظاهرات** يمكن أن تسمَّى ضرورةً طبيعية.

لقد أطلقت أعلاه على الأفكار التي نحن مشغولون بها الآن اسم أفكارٍ كوزمولوجيَّة، من جهةٍ لأنه يُفهم بالعالم المجموع الكلِّيُّ للظاهرات - وأفكارنا ليست متَّجهةً إلا نحو اللامشروط بين الظاهرات -، ومن جهةٍ أخرى لأن كلمة العالم، بالمعنى الترانسندنتالي، إنما تعني الكلِّيَّة المطلقة للمجموع الكلِّيّ للأشياء الموجودة، ونحن نوجِّه انتباهنا فقط نحو تمام التأليف (مع أنه، بالمعنى الصحيح موجَّهٌ فقط بالتراجع نحو الشروط). ونظراً إلى واقع أن هذه الأفكار هي كلُّها مفارقة، وأنها، حتى وإن لم تتجاوز في حقيقة الأمر الموضوع، أعني الظاهرات، **بالنسبة إلى نوعها**، بل تُعْنى فقط بعالم الحسّ (ليس بنومينا)، لكنها تدفع التأليف حتى إلى حدٍّ يتجاوز كلَّ تجربةٍ ممكنةٍ - بهذه الطريقة يمكن أن تُسمَّى كلُّها في رأيي بكلِّ صواب **مفاهيم كونية**. وفي ما يتعلَّق بفرق اللامشروط رياضيّاً وديناميّاً الذي هو هدف التراجع [في التأليف]، فإنني سأُطلق على الاثنين الأولين اسم مفاهيم كونيَّةٍ بالمعنى الضيِّق (العالم بحجمٍ طبيعيٍّ ومصغَّراً)، أما الاثنان الباقيان فاسم **مفاهيم طبيّعةٍ مفارقة**. ليس لهذا الفرق في الوقت الحاضر أهميَّةً خاصةً، لكنه سيكون أكثر أهميَّةً مع تقدُّم البحث.

الفصل الثاني
نقيضة العقل المحض

إذا كان التأكيد ليعني كلَّ مجموعٍ كلِّيٍّ لتعاليم دوغمائية، فأنا أفهم النقيضة ليس المزاعم الدوغمائيَّة للضدِّ، بل تناقض معارف

دوغمائيةٍ في الظاهر، (قضيَّةٍ مع المُناقِضة) (thesis cum antithesis)، من دون أن يُمنح لهذه المعرفة أو لتلك أيُّ حقٍّ ممتازٍ لنيل الاستصواب. لا يُعْنَى التأكيد المناقض إذاً على الاطلاق بمزاعم أحاديَّة الجانب، بل ينظر في معارف العقل العامة فقط بحسب تناقضها في ما بينها وبحسب أسبابِ هذا التناقض. فالتأكيد المناقض الترانسندنتالي هو بحثٌ في نقيضة العقل المحض، في أسبابها ونتائجها. وإذا ما استخدمنا عقلنا ليس فقط في تطبيق مبادئ الفهم على موضوعات التجربة، وإنما غامرنا بها إلى ما وراء هذه الحدود، فلسوف تظهر قضايا سوفسطائية لا يمكنها أن تجد في التجربة، لا أملاً في تحقُّقٍ، ولا خشية من دحضٍ؛ وكلٌّ منها هو في ذاته ليس فقط خالٍ من التناقض، بل سيجد حتى في طبيعة العقل شروط ضرورته، إلا أن الضدَّ، لسوء الحظ، له إلى جانبه أسبابٌ صحيحةٌ وضروريةٌ هي أيضاً، للبقاء عند زعمه.

والأسئلة التي تَعرُض نفسها للأنظار بشكلٍ طبيعيٍّ في جدليَّةٍ مثل هذه للعقل المحض، هي لذلك: 1. في أيِّ قضايا يا ترى يكون العقل المحض خاضعاً حقيقةً لنقيضةٍ بشكلٍ محتَّم؟ 2. ما هي الأسباب التي تعيِّن هذه النقيضة؟ 3. هل، وبأيِّ طريقةٍ يستطيع العقل أن يحرِّر نفسه من هذا التناقض ويجد طريقاً إلى اليقين؟

يجب إذاً على علم نظريَّةٍ جدليَّةٍ للعقل المحض، بناءً على ما قيل سابقاً، أن تحتوي في ذاتها ما يميِّزها عن كلِّ القضايا السفسطائية، [أولاً] بفعل أنها ليست فقط جواباً عن سؤالٍ تعسُّفيٍّ نطرحه ونحن نضع أنفسنا في وجهة نظرٍ ما تطيب لنا، بل هو سؤالٌ يجب على كلِّ عقلٍ بشريٍّ أن يصطدم به بالضرورة في تقدُّمه؛ وثانياً، إن قضيةً جدليَّةً تحمل معها، تماماً كما يفعل ذلك نقيضها، ليس فقط ظاهراً مصطَنعاً محدَثاً يتوارى حالما يُكشف عنه، بل

تحمل ظاهراً طبيعياً ولا بدَّ منه، [يحتفظ دائماً بقوته كظاهرة]، حتى حينما لا نُخدع به ولا يواصل تضليلنا دائماً، إلا أن إبادته لا يمكن أبداً أن تتمّ.

ولن تستطيع نظريةٌ جدليةٌ كهذه أن تكون على علاقةٍ بوحدة الفهم في مفاهيم تجريبيةٍ، بل هي على علاقةٍ بوحدة العقل في مجرَّد الأفكار. لأنه يجب على هذه النظرية، **أولاً** بصفتها تأليفاً بموجب قواعد، أن تكون مطابقةً في الشكل للفهم، وبصفتها، **ثانياً**، وحدةً مطلقةً لمثل هذا التأليف، يجب في وقتٍ واحدٍ أن تكون مطابقةً في الشكل للعقل، فيتّضح أن شروطها ستكون كبيرةً جداً على الفهم، وإذا كانت النظرية مطابقةً في الشكل لوحدة العقل ستكون صغيرةً جداً على العقل؛ من هنا إذاً ينشأ تناقضٌ لا يمكن أن يتمَّ تجاوزه مهما فعلنا.

تفتح هذه المزاعم المماحِكة إذاً معتركاً جدلياً حيث ينتصر كلُّ طرفٍ يحظى بتصريح بالبدء [بالهجوم] وينهزم ذاك الطرف المرغم على التصرُّف بطريقةٍ دفاعية. من هنا كان أيضاً أن الفرسان اليقظين، أكانوا يضمنون قضيةً عادلةً أو ظالمة، لنيل إكليل النصر، إذا ما حرصوا فقط على أن يكون لهم امتياز أنهم يقومون بالهجوم الأخير، وهم غير ملزمين بمقاومة هجومٍ جديدٍ للعدو. ونستطيع أن نتصوَّر بسهولةٍ أن ساحة القتال هذه كثيراً ما وطأتها منذ القدم أقدام محاربين، كثيراً ما حصلت انتصاراتٌ لكلا الطرفين، إلا أن الانتصار الأخير، الذي حسم الأمر، إنما تهيّأت له الأسباب دائماً بطريقةٍ ما، ليحتفظ المدافع عن القضية العادلة بالسيادة على الميدان، وذلك بأن حُظر على خصمه أن يستمرَّ في حمل السلاح بيده. ويجب علينا كحكّامٍ غير متحيِّزين أن نضع جانباً بشكلٍ كاملٍ ما إذا كان الأمر الذي يحارب المتنازعون من أجله هو القضية العادلة أو الظالمة، وأن

نتركهم يسوُّون الأمر في ما بينهم، ولعلَّه، بعد أن يكونوا قد أعيوا بعضهم بعضاً أكثر من أن يلحقوا الضرر به، سوف يكتشفون تفاهة أسباب نزاعهم ويفترقون عن بعضهم كأصدقاء حميمين.

إن هذا النهج القائم على مراقبة نزاع المزاعم أو بالأحرى إضرامها، ليس بهدف اتخاذ قرارٍ في نهاية الأمر لصالح هذا الطرف أو ذاك، بل للبحث في ما إذا لم يكن موضوع النزاع ربما مجرَّد خديعةٍ يسعى كل طرفٍ عبثاً للحصول عليها، لكنها لن تكون مكسباً حتى لو وصل إليها وإذاً لن يقف بطريقه لحظةً أيُّ شيءٍ على الإطلاق؛ هذا السلوك، أقول، يمكن أن يُسمَّى **المنهج الشكِّيَّ**. وهو يتميَّز تمام التميُّز عن **الريبيَّة** مبدأ جهلٍ متعمّدٍ وعلميٍّ يقوِّض دعائم كلِّ معرفةٍ، لكي، إذ كان بالإمكان، لا يُبقي على أية أمانةٍ ولا يقينٍ لها أينما كان. لأن المنهج الشكِّيَّ يهدف نحو اليقين بواسطة السعي وراء الكشف، في نزاعٍ من هذا النوع يجري بصدقٍ وبذكاء، ومن الطرفين، عن نقطة سوء التفاهم، لكي يتصرَّف كما يفعل المشرّعون الحكماء الذين يستمدّون من حيرة القضاة في الدعاوي القانونية علماً حول ما فيه نقصٌ وما لم يحدَّد بدقةٍ في قوانينهم. والنقيضة التي تكشف عن نفسها في تطبيق القوانين، هي، نظراً لحكمتنا المحدودة، أفضل محاولة تحقيقٍ في سنِّ القوانين لكي يوجه العقل الذي لا يعي بسهولةٍ عَثَراته في تأمله النظريِّ المجرد، لكي يوجه بواسطة ذلك كلَّ الانتباه نحو اللحظات في تعيين مبادئه.

إلا أن هذا النهج الشكِّيَّ هو خاصٌ أساساً فقط بالفلسفة الترانسندنتالية وحدها، ويمكن على كلِّ حالٍ أن يُستغنى عنه في كلِّ حقلٍ آخر من الأبحاث. ففي الرياضيات سيكون استخدامه غير منطقيٍّ؛ لأنه لا توجد فيها مزاعم خاطئة يمكن لها أن تبقيها مخفيّةً طويلاً وغير مرئية، من حيث إن البراهين يجب دائماً أن تقام تحت

دلالة العيان المحض، وذلك بواسطة تأليفٍ يكون دائماً واضحاً. في الفلسفة التجريبية يمكن بالطبع أن يكون الشكُّ مجدياً؛ ولكن ليس على الأقلّ من سوء تفاهم ممكنٍ لا يمكن أن يُزال ويجب مع ذلك في التجربة وضع حدٍّ للنزاع أن توجد، في نهاية التحليل عاجلاً أم آجلاً. تستطيع [فلسفة] الأخلاق دائماً أن تعرض مبادئها، مع نتائج هذه المبادئ العملية في الواقع، أقلّه في تجربةٍ ممكنةٍ، وهكذا تتفادى سوء فهم التجريد. أما القضايا الترانسندنتالية التي تدّعي توسيع إدراكاتنا إلى ما وراء حقل التجربة الممكنة، فلا يمكنها، من جهةٍ، أن تعرض تأليفها المجرد في أيِّ عيانٍ **قبْلياً**، ولا يمكنها، من الجهة الأخرى أن تكون مكوَّنةً على نحوٍ، بحيث يمكن أن يتمَّ اكتشاف سوء الفهم بواسطة أي تجربةٍ كانت. إن العقل الترانسندنتالي لا يخوّلنا إذاً اللجوء إلى محلٍّ آخر غير ذاك الذي يقع في محاولة الجمع بين تأكيداته في ما بينها هي نفسها، وبالتالي بأن نتركها أولاً تتجابه مع بعضها البعض في نزاعٍ حرٍّ ودون عائق - وهذا ما سوف نقوم به الآن[20]

نقيضة العقل المحض
نزاعٌ أوَّل للأفكار الترانسندنتالية

قضية	**نقيض القضية**
للعالم بدايةٌ في الزمان، وهو أيضاً محدودٌ في ما يتعلَّق بالمكان.	ليس للعالم بدايةٌ وليس له حدودٌ في المكان، بل هو بالنسبة إلى كلٍّ من الزمان والمكان لامتناه.

(20) تتتالى النقائض وفقاً لترتيب الأفكار الترانسندنتالية المذكور أعلاه.

برهان

لنفترض فعلاً أنْ ليس للعالم بدايةٌ في ما يتعلَّق بالزمان: في هذه الحالة تكون قد مضت أبديَّةٌ حتى كلِّ نقطة زمنيَّة معطاةٍ، وبالتالي تكون قد مرَّت سلسلةٌ لامتناهية من حالاتٍ متتاليةٍ للأشياء في العالم. والحال أن لانهائية السلسلة تقوم بالضبط في أنها لا يمكن أبداً أن تكون مكتملةً بواسطة تأليفٍ متتالٍ
كذلك إنه غير معقولٍ [الكلام عن] سلسلةٍ للعالم لانهائيةٍ منصرمةٍ، إذاً بداية العالم هي شرطٌ ضروريٌ لوجودها؛ وهذا كان أول شيءٍ يجب أن يُبرهن عليه.

في ما يتعلَّق بالنقطة **الثانية**، فلنفترض من جديد العكس: في هذه الحالة سيكون العالم **كلاً** لامتناهياً من الأشياء الموجودة في وقتٍ واحد. والحال أننا لا نستطيع أن نفكِّر بِكبَر كمٍّ لا يكون

معطىً[21] في حدودٍ معيَّنةٍ لكلِّ عيانٍ، ولا بنوعٍ آخر إلا بواسطة تأليف الأجزاء، ولا بكلِّيَّة كميَّاتٍ كهذه إلا بواسطة التأليف الكامل، أو بواسطة إضافةٍ متكرِّرةٍ للوحدة إلى نفسها[22] إذاً، لكي نفكِّر العالم بوصفه كلاً، يجب اعتبار تأليف الأجزاء المتتالي لعالم لامتناهٍ، أي يجب اعتبار أنه، في تعداد كلِّ الأشياء الموجودة معاً، قد مرَّ زمنٌ لا نهاية له؛ وهذا محال. من هنا تأتي استحالة اعتبار

(21) نستطيع أن نعاين كمّاً غير معينٍّ بصفته كلاً، إذا كان مطرَّقاً بحدودٍ، من دون أن نكون بحاجةٍ إلى بناء كلِّيَّته بأن نقيسها، أي بالتأليف المتتالي لأجزائه. لأن الحدود هي التي تعين آنذاك التمام بأن تقطع كلَّ عنصرٍ مضاف.

(22) ليس مفهوم الكلِّيَّة في هذه الحالة شيئاً آخر سوى تمثُّل التأليف الكامل، تمثُّل أجزائه، لأنه، بما أننا لا نستطيع أن نسقط المفهوم من عيان الكلِّ (وهو مستحيلٌ في هذه الحالة)، فإننا لا نستطيع أن ندركه، على الأقلِّ في الفكرة، إلا بواسطة تأليف الأجزاء وبمتابعته حتى تمام اللامتناهي.

مجموعٍ لامتناهٍ من الأشياء الحقيقية ككلٍّ معطىً، وعليه أيضاً استحالة اعتباره ككلٍّ معطىً **في وقتٍ واحد**. العالم إذاً، في ما يتعلّق بالامتداد في المكان، ليس **لامتناهياً**، بل محتوىً في حدوده، وهذا كان ثاني شيءٍ يجب أن نبرهن عليه. لأننا لو سلّمنا بأن للعالم بدايةً، فبما أن البداية هي وجودٌ لا يسبقه زمنٌ لا يوجد فيه الشيء، فإنه يجب أن يكون قد سبق زمنٌ لم يكن فيه العالم، أي زمنٌ فارغٌ. والحال أنّ ابتداع أيِّ شيءٍ كان في زمنٍ فارغٍ هو مستحيلٌ على الإطلاق، لأنه لا جزء في ذاته من هذا النوع يحتوي - أولى من غيره - على سببٍ مميِّزٍ للوجود أمام اللاوجود (سواء افترضنا أن العالم قد حدث من ذاته نفسها أو بواسطة سببٍ آخر). إذاً، نعم يمكن لعدَّة سلسلاتٍ أشياء في العالم أن تبدأ، أما العالم نفسه فلا يمكن أن تكون له بدايةٌ، وهو بالتالي، نسبةً إلى الزمن الماضي لامتناه. وفي ما يخصُّ النقطة الثانية، دعنا نفترض قبل كلِّ شيء العكس، وهو أن العالم متناهٍ ومحدودٌ في ما يتعلّق بالمكان؛ وهكذا يكون العالم موجوداً في مكانٍ فارغٍ وليس بمحدود. وبالتالي يجب أن توجد ليس فقط علاقةٌ للأشياء **في المكان**، بل أيضاً للأشياء **بالمكان**. ولمّا كان العالم كلاً مطلقاً لا يوجد خارجاً عنه أيُّ موضوعٍ للعيان، وبالتالي لا يمكن أن يُكتشف أيُّ متلازمٍ مع العالم يكون العالم على علاقةٍ به، وهكذا لا تكون علاقة العالم بالمكان الفارغ علاقة هذا نفسه بـ **أيِّ موضوع**. لكن علاقةً من هذا النوع، وبالتالي تحديد العالم بواسطة المكان الفارغ أيضاً، هي لا شيء؛ العالم إذاً، في ما يتعلّق بالمكان، ليس محدوداً على الإطلاق، أي بالنظر إلى امتداد لا متناهٍ[23]

(23) المكان هو مجرّد الصورة للعيان الخارجي (العيان الصوري)، لكنه ليس موضوعاً حقيقياً يمكن أن يُشاهد في الخارج. المكان، قبل كلِّ الأشياء التي تعيّنه (التي تملأه أو =

ملاحظة حول أول نقيضة

I. حول القضيَّة

II. حول نقيض القضيَّة

لم أبحث في هذه الحجج المتعارضة مع بعضها البعض عن خديعةٍ لكي أسوق برهان المحامي (كما يقال) الذي يستخدم عدم احتراس الخصم لصالحه، ويطيب له أن يلجأ إلى قانونٍ غامضٍ بهدف أن يبني على تفنيد هذا القانون إدعاءاته غير المشروعة. إن البرهانين قد حدثا كلاهما من طبيعة الحالة، وقد تمَّت بالكامل تنحية المزيَّة التي قد تقدمها الاستنتاجات الخاطئة. لقد كان بإمكاني أن أبرهن عن القضيَّة أيضاً بواسطة الظاهر، بأن أكون قد قدَّمت حول لا - نهائيَّة كِبَرٍ معطىً كما هي عادة الدوغمائيِّين، قدَّمت مفهوماً خاطئاً. لا - نهائيٌّ هو كِبَرٌ لا تكون فوقه أيُّ كِبَرٍ أكبر ممكناً (أي فوق كمِّيَّةٍ وحدةٍ معطاةٍ). الآن، ليست أيَّ كمِّيَّةٍ هي الأكبر، لأنه يُمكن دائماً أن تضاف فوقها كمِّيَّة أو كمِّيَّاتٌ كثيرة. إذاً، إن كِبراً لا - نهائياً معطىً، وبالتالي (بالنسبة إلى السلسلة الماضية كما وبالنسبة إلى الامتداد) إن عالماً لا نهاية له هو غير ممكن: إنه إذاً محدودٌ من الجهتين. هكذا

= تحدّده)، أو بالأحرى التي تعطيه **عياناً تجريبياً** مطابقاً لها، هو، تحت عنوان المكان المطلق، ليس بمثابة مجرَّد إمكانية الظاهرات الخارجيَّة، بوصفها غير موجودةٍ في ذاتها، أو يمكن أن تُلحق نفسها بظاهرات معطى. فالعيان التجريبي هو إذاً ليس تركيباً من ظاهراتٍ ومكان (من الإدراك الحسِّيّ والعيان الفارغ). ليس أحدهما ملازمة الآخر في تأليفٍ، بل كلاهما مرتبطان في عيانٍ تجريبي واحدٍ كمادةٍ وصورة. وإذا أردنا أن نضع أحدهما منفصلاً عن الآخر - المكان خارج كلِّ الظاهرات فستنشأ عن ذلك أنواعٌ من تعييناتٍ فارغةٍ للعيان الخارجي، هي مع ذلك ليست إدراكاتٍ حسِّيَّةٍ ممكنة. هكذا مثلاً، حركة أو سكون العالم في المكان الفارغ اللامتناهي، أو تعيينٌ متبادلٌ لكليهما، لا يمكن أن يُدرك ادراكاً حسِّيّاً، وكذلك أيضاً محمول مجرّد موجودٍ منطقيّ.

إذاً كان بإمكاني أن أعرض برهاني: لا يتّفق هذا المفهوم أبداً مع هذا الذي يُفهم بكبَر لا - نهائيّ. لا يُتمثل بواسطته كم هو كبيرٌ، وبالتالي إن مفهومه أيضاً ليس مفهوم حدٍّ أقصى، بل تصبح بذلك فقط علاقته بوحدةٍ غير معيَّنةٍ التي يجب أن تُدرك، بالنظر إلى أنها هي نفسها يتمُّ التفكير فيها على أنها أكبر من كلِّ عدد. والآن، بعدما يُفترض أن الوحدة هي أكبر أو أصغر، سيكون اللا - نهائيُّ أكبر أو أصغر؛ وحدها اللا - نهاية، بما أنها تقوم فقط في العلاقة مع هذه الوحدة المعطاة، ستبقى دائماً هي نفسها، على الرغم، بالطبع، من كِبرَ الكلِّ المطلق الذي يبقى بواسطته غير معروفٍ أبداً، هذا هنا ليس موضوع البحث. المفهوم (الترانسندنتاليُّ) الحقيقيُّ للاَّ - نهاية هو: أن التأليف المتتالي للوحدة في قياس كمِّيَّةٍ لا يمكن أبداً أن يكون مكتملاً. ينتج من هذا بالتأكيد، أن أبديَّة أوضاع حقيقيَّةٍ بعضها وراء البعض الآخر وصولاً إلى نقطةٍ زمنيةٍ معطاةٍ (الحاضر) لا يمكن أن تكون منتهيةً، إذاً يجب أن يكون للعالم بدء. في ما يخصّ الجزء الثاني من القضيَّة، تسقط بلا شكٍ صعوبة أن سلسلةً غير متناهيةٍ وهي مع ذلك منصرمة؛ لأن كثرة ما هو غير ممتدٍّ بالنسبة إلى عالم لا - نهائيٍّ هي في الوقت نفسه معطاة. فقط من أجل التفكير بكليَّةَ كمِّيَّةٍ كهذه، بما أننا لا نستطيع أن نستند إلى حدودٍ تُقيم هذه الكلِّيَّة من نفسها في العيان، يجب علينا أن نقدِّم حساباً عن مفهومنا الذي، في حالةٍ كهذه، لا يمكنه أن ينطلق من الكلِّ إلى كمِّيَّةٍ معيّنةٍ من الأجزاء، بل يجب على إمكانيَّة كلٍّ أن يعرضها بواسطة التأليف المتتالي للأجزاء. هنا كان يجب على هذا التأليف أن يشكِّل الآن سلسلةً لا تكتمل أبداً؛ هكذا ليس باستطاعة أحدٍ أن يفكِّر أمامها، وبالتالي أيضاً ليس بواسطتها، كليَّة. لأن مفهوم الكلِّيَّة هو نفسه غير ممكنٍ في هذه الحالة. كتمثُّل لتأليف مكتملٍ للأجزاء، وهذا الكمال، وبالتالي مفهومه أيضاً مستحيل.

البرهان على لانهائية سلسلة العالم وكلّية العالم مبنيٌّ على أنه في الحالة المعاكسة يتوجَّب على زمانٍ فارغٍ وعلى مكانٍ فارغٍ أن يشكّلا حدود العالم. ثمَّ، فإذاً لست غير دارٍ بأنه يُبحث ضدَّ هذه النتيجة عن حججٍ إدعاءً منهم بأن حداً للعالم ممكنٌ جداً، بحسب الزمان وبحسب المكان، من دون أن تكون ثمة حاجةٌ إلى القبول بزمانٍ مطلقٍ قبل بداية العالم، أو بمكان مطلقٍ ممتدٍّ إلى خارج الحقيقي فعلياً؛ وهذا مستحيل. إنني، في ما يتعلّق بهذا الجزء الأخير من الحجة، لراضٍ كلَّ الرضا برأي فلاسفة المدرسة اللايبنتزية. المكان هو فقط صورة العيان الخارجي، لكنه ليس موضوعاً حقيقياً يمكن أن يُعاين خارجياً، وهو ليس ملازماً للظاهرة، بل هو صورة الظاهرة نفسها. إن المكان إذاً لا يمكنه على الإطلاق (هو في ذاته) أن يوجد كشيءٍ معيّن في وجود الأشياء لأنه ليس بإطلاقٍ موضوعاً، بل فقط صورة موضوعاتٍ ممكنة. الأشياء إذاً، بصفتها ظاهراتٍ، هي تعيّن فعلاً المكان، أي هي التي تجعل، من بين كلّ محمولات المكان الممكنة (بالكبر والعلاقة) أن تكون هذه أو تلك [المحمولات] هي التي تخصُّ الواقع؛ إلا أن العكس غير معطى، وهو أن المكان، كشيءٍ ما قائم بذاته، يعيِّن هو حقيقة الأشياء في ما يتعلّق بالكبر أو بالشكل، لأنَّ المكان بحدِّ ذاته لا يملك حقيقةً من هذا النوع. إنه لممكنٌ إذاً أن يكون مكانٌ (لا يهمُّ إن كان مليئاً أم فارغاً)[24] محدوداً بظاهرات، أما الظاهرات فلا يمكنها أن تكون محدودةً بواسطة مكانٍ فارغٍ يكون خارجاً عنها. إلا أن هذا الاعتبار

(24) يُلاحظ بسهولة أننا بهذا لا نريد أن نقول إن المكان الفارغ، من حيث هو محدودٌ بالظاهرات، هو إذن المكان داخل العالم، أقلّه أنه ليس على تناقضٍ مع المبادئ الترانسندنتالية ويمكن بالتالي من وجهة نظر هذه المبادئ، التسليم به، على الرغم من أن إمكانيته لا يمكن تأكيدها فوراً بسبب ذلك.

يصحُّ أيضاً بالنسبة إلى الزمان. والآن، في حال سلَّمنا بصحة هذا كلِّه، إلا أنه لا نزاع في أنه لا بدَّ من القبول بلا ريبٍ بهذين المستحيلين: المكان الفارغ خارج العالم والزمان الفارغ قبل العالم، إذا ما سلَّمنا بحدٍّ للعالم، سواء بحسب المكان أو بحسب الزمان.

وفي واقع الأمر، إن ما يتعلَّق بالمخرج الذي نبحث عنه لتجنُّب النتيجة التي نقول بموجبها: إنه، إذا كان العالم له حدودٌ (بحسب الزمان وبحسب المكان)، فإن الفراغ اللامتناهي هو الذي سيكون عليه أن يعيِّن وجود الأشياء الحقيقية وفقاً لكبرها، وهكذا يكون قائماً خفيةً في هذا فقط: أنه بدلاً من أن يُفكَّر بـ **عالم حسِّيٍ**، يجب أن يُفكَّر بعالمٍ معقولٍ، لا أحد يعرف عنه شيئاً. ثمَّ أنه، بدلاً من البداية الأولى (أي وجودٌ تسبقه فترةٌ زمنيةٌ لا يوجد فيها شيءٌ)، يُفكَّر وجودٌ **لا يفترض أي شرطٍ آخر** في العالم؛ ثم، بدلاً من حدِّ الامتداد تُفكَّر **حدود** كلِّ العالم، وبهذا نتجنَّب الزمان والمكان. لكننا لسنا معنيِّين هنا إلا بعالم الظاهر (mundus phaenomenon) وبكبره فقط وهو عالمٌ لا يمكن إطلاقاً أن يُجرَّد من شروط حساسيته المذكورة من دون أن نتخلَّص من جوهره. والعالم الحسِّيُّ، إذا كان محدوداً، فإنه لا يمكن إلا أن يجد نفسه في الفراغ اللانهائي. وإذا وضع هذا، ومعه المكان بعامةٍ بمثابة الشرط **قبْليًّا** لإمكانية التجربة، خارج اللعبة، فإن كلَّ العالم الحسِّيِّ سيزول. أما في السؤال الذي يعنينا هنا فلا دخل إلا لهذا العالم وهو الوحيد المعطى لنا. فالعالم المعقول (mundus in telligibilis) ليس سوى المفهوم العام لعالم بعامةٍ، الذي نجرِّد فيه من كلِّ شروط عيان هذا العالم والذي بالنظر إليه، بالتالي، لا تعود أيَّة قضيَّةٍ تأليفيَّةٍ على الإطلاق ممكنةً، لا إيجابية ولا سلبية

نزاعٌ ثانٍ للأفكار الترانسندنتالية
لنقيضة العقل المحض

قضية

كلُّ جوهرٍ مركَّبٍ في العالم يتألَّف من أجزاءٍ بسيطة، ولا يوجد في أيِّ مكان شيءٌ لا يكون إما بسيطاً أو مركباً من أجزاء بسيطة.

نقيض القضية

لا يوجد في العالم أيُّ شيءٍ مركَّب من أجزاء بسيطة، ولا يوجد في العالم أيُّ شيءٍ بسيط.

برهان

لنفترض فعلاً أن الجواهر المركَّبة ليست بمؤلّفةٍ من عناصر بسيطة؛ في هذه الحالة، إذا ما أُزيل كلُّ تركيبٍ، في الفكر، فلن يوجد أيُّ جزءٍ مركَّبٍ، حتى ولا أيُّ جزءٍ بسيطٍ (باعتبار أنه [كما تمَّ الافتراض]، لا توجد أجزاءٌ بسيطةٌ): فإذاً لن يبقى شيءٌ، وبالتالي لم يكن ليعطى أيُّ جوهر. إذاً، إما أنه من المحال أن يزال، في الفكر، كلُّ تركيب، أو يتوجَّب بعد إزالته أن يبقى شيءٌ قائمٌ من دون كلِّ تركيب، أي البسيط. ولكن، في الحالة الأولى، لن يستطيع المركَّب، من جهته، أن يكون مركباً من جواهر (لأن التركيب فيها هو علاقةٌ عَرَضيَّةٌ فقط تقوم بين الجواهر التي بدونها يجب على الجواهر أن توجد ككائناتٍ قائمةٍ لذاتها). ولمَّا كانت هذه الحالة تتناقض مع الفرضية، فلن تبقى سوى الحالة الثانية؛ أي أن ما هو مركَّبٌ جوهرياً في العالم، إنما يتألف من أجزاءٍ بسيطة.

ينتج من ذلك مباشرةً أن أشياء العالم بكاملها هي كائناتٌ بسيطة، أن التركيب ليس إلا حالة خارجية لها وأننا، على الرغم من

أننا لا نستطيع أن نخرج الجواهر الأوليّة خارج حالة العلاقة هذه ونعزلها، إلا أن العقل يجب أن يفكِّرها بوصفها الحاملات الأولى لكلِّ تركيب، وبالتالي، قبل هذا التركيب، بوصفها كائناتٍ بسيطة. ليكن مفتَرَضاً أن شيئاً مركباً (كجوهرٍ) يتألَّف من أجزاءٍ بسيطة. فلأن كلَّ علاقةٍ خارجية، إذاً كلُّ تركيبٍ من جواهر أيضاً ليس ممكن فقط في المكان: فالمركَّب الذي يقوم من أجزاء كثيرةٍ يجب على المكان الذي يشغله هو أيضاً ألا يكون قائماً من أجزاء كثيرة. والحال أن المكان لا يتألَّف من أجزاء بسيطةٍ بل من أمكنة. فبالتالي، إن كلَّ جزءٍ من المركَّب يجب أن يشغل مكاناً. إلا أن الأجزاء الأوليَّة مطلقاً لما هو مركَّب إنما هي بسيطة، فينتج من ذلك أن ما هو بسيطٌ إنما يشغل مكاناً. والآن، لمَّا كان كلُّ شيءٍ حقيقيّ يشغل مكاناً، إنما يحتوي في ذاته مختَلِفاً، تكون أجزاؤه الواحد خارج الأجزاء الأخرى، إذاً هو مركَّبٌ، وذلك بوصفه مختَلِفاً حقيقياً، ليس من أعراضٍ (لأنه لا يمكنها أن توجد خارج بعضها البعض من دون جوهرٍ)، فإذاً من جواهر؛ هكذا سيكون البسيط مختَلِفاً جوهرياً، الأمر الذي يناقض نفسه. ويجب ألا تعني القضيَّة الثانية من نقيض القضيّة: أنه لا يوجد في العالم أيُّ شيءٍ بسيط، أكثر من أنه: لا يمكن أن يُبرهن عن وجود البسيط مطلقاً من أيِّ تجربةٍ أو أيِّ إدراكٍ حسّيٍّ، أكان خارجياً أم داخلياً، وأن البسيط مطلقاً إنما هو إذاً مجرّد فكرةٍ لا يمكن أبداً البرهان عن حقيقتها الموضوعية بأيَّة تجربةٍ ممكنةٍ كانت، إذاً في عرض الظاهرات من دون كلِّ تطبيقٍ وموضوع. فلنفترض بالفعل أن يكون من الممكن إيجاد موضوع تجربةٍ لهذه الفكرة الترانسندنتالية، فإنه سيتوجَّب على العيان التجريبيّ لموضوع ما أن يُعرف بوصفه كذلك في هذه الحالة على أنه لا يحتوي إطلاقاً أيَّ مختَلِفٍ مع أجزائه خارج بعضها البعض، ومرتبطةً في وحدة. والحال، بما أنه - انطلاقاً من لاوعيٍ بمختَلِفٍ كهذا - لا يصحّ

استنتاج استحالته الكلِّية هو نفسه، في أي عيان شيءٍ[25]، لكن هذا الأخير إنما هو ضروريٌّ جداً للبساطة المطلقة؛ هكذا ينتج أن هذه البساطة لا يمكن أن تكون مستنتجةً من أيِّ إدراكٍ حسِّيٍّ، أيّاً كان. فإذاً، بما أنه لا شيء يمكن أبداً أن يكون معطىً في أيَّة تجربةٍ ممكنةٍ قد يظهر وكأنه شيءٌ بسيطٌ مطلقاً، وبما أن العالم الحسِّيّ يجب مع ذلك أن يُعتبر كالمجموعة الكلية لكلِّ التجارب الممكنة، فإنه لا يوجد فيه إذاً أينما كان، أيُّ شيء بسيطٍ يكون معطى. هذه القضيَّة الثانية من نقيض القضيَّة تذهب إلى أبعد بكثير من الأولى، التي لا تُبعد البسيط إلا من عيان المركّب، بينما هذه، على العكس، تزيحه من الطبيعة بأكملها؛ ولهذا السبب لم يكن بالإمكان أن يتمَّ البرهان عليها حتى ولا انطلاقاً من مفهوم موضوعٍ معطىً للعيان الخارجيِّ (للمركَّب)، وإنما انطلاقاً من علاقتها بتجربةٍ ممكنةٍ بعامة.

I. ملاحظةٌ على النقيضة الثانية

حينما أتكلَّم عن كلٍّ يتألّف بالضرورة من أجزاء، فإنني لا أعني بذلك سوى كلٍّ جوهريٍّ بصفته المركَّب الحقيقيُّ وبحصر المعنى، أي الوحدة العَرَضية للمختَلِف، مركبٌ، هو يُعطي **معزولاً** بالكامل (أقلّه في الفكر)، يوضع في علاقةٍ متبادلةٍ، وبذلك يشكِّل واحداً. وينبغي ألا نسمِّي المكان مركباً، بل كلاًّ (Totum)، لأن أجزاءه ليست ممكنة إلا في الكلِّ، لا الكلُّ ممكنٌ بواسطة الأجزاء. ربما يصحُّ عند الضرورة أن يُسمَّى **مركباً مثالياً**، ولكن ليس **مركباً واقعياً**. لكنّ هذا ليس سوى حذاقة. فبما أن المكان ليس شيئاً مركَّباً من جواهر (وحتى ليس من عوارض واقعية)، فإنه يجب، عندما

(25) في طبعة A: "بمختَلِفِ [استنتاج] الاستحالة الكلّية لمثل هذا في أي عيانٍ كان للشيء نفسه"

يُزال فيه كلُّ تركيبٍ، أن لا يبقى حتى ولا النقطة؛ ذاك أن النقطة ليست ممكنة إلا كحدّ مكانٍ (إذاً كحدّ مركَّبٍ). إذاً المكان والزمان لا يتألّفان من أجزاء بسيطة. وما ينتمي فقط إلى حالة جوهرٍ، حتى وإن كان له كِبَرٌ (مثلاً التغيُّر)، هو لا يتألّف أيضاً من البسيط، أعني أن درجةً معيَّنةً من التغيُّر لا تنشأ بواسطة كثرةٍ لعدَّة تغيُّراتٍ بسيطة. إن استنتاجنا انطلاقاً من المركَّب وصولاً إلى البسيط لا يصحُّ إلا عن الأشياء القائمة لذاتها. لكن أعراض حالة شيءٍ ما لا تقوم بذاتها. إذن نستطيع أن نخطِّئ بسهولةٍ البرهان على ضرورة البسيط، البرهان الذي يريد أن يجعل من البسيط الأجزاء المكوِّنة لكلِّ مركَّبٍ جوهريٍّ بعامةٍ، إذا ما أعطينا هذا البرهان امتداداً متجاوزاً لحدِّه، وأردنا أن نجعله يصحُّ لكلِّ مركَّب بلا فرقٍ، كما سبق أن جرى ذلك حقاً مرّاتٍ كثيرة. وبعد فإنني أتكلَّم هنا عن البسيط فقط من حيث أنه معطىً بالضرورة في المركَّب - بأن هذا الأخير قابلٌ لأن ينحلَّ فيه كما في أجزائه المكوِّنة. إن المعنى الأصليّ لكلمة موناس (Monas) (حسب استعمال **لايبنتز** ينبغي أن يُنسب إلى البسيط، المعطى **مباشرةً** كجوهرٍ بسيط (مثلاً في وعي الذات)، وليس كعنصرٍ من المركَّب. وهذا العنصر هو الذي بالإمكان أن يسمَّى بالأحرى ذرَّةً (Atomus). ولمَّا لم أكن أريد تقديم البرهان على الجواهر البسيطة إلا بالنسبة إلى المركَّب التي هي عناصره، فباستطاعتي أن أسمِّي قضيَّة النقيضة الثانية **الذَرّيَّة** الترانسندنتالية. ولكن، بما أن هذه الكلمة قد سبق وتمَّ استعمالها منذ زمنٍ طويلٍ للدلالة على نظريةٍ خاصةٍ لتفسير الظاهرات الجسدية (الجزيئات)[26] (molecula) وبالتالي فهي تفترض مفاهيم تجريبيَّةً،

---

(26) أصغر جزء من تركيبةٍ كيميائية، تتألّف من ذرّاتٍ يمكن فصلها عن بعضها كالبياض المؤلَّف من آلاف الذرات.

وهكذا يمكن أن يسمَّى المبدأ الجدليّ لـ **المونادولوجية**.

II. ملاحظةٌ على نقيض القضية

يقدِّم **أتباع نظرية المونِاد** اعتراضاتٍ على قضيَّة تقسيم المادة تقسيماً لانهائياً، هذه التي حجَّتها حجَّةٌ رياضيةٌ فقط؛ وقد جعلت نفسها مثاراً للشُّكوك في أنها لم تُرد لأوضح البراهين الرياضية أن تكون صالحةً بالنسبة إلى المعارف بطبيعة المكان بصفته الشرط الصوريَّ لإمكانية كلِّ مادةٍ، بل نظرت إليها فقط على أنها استنتاجاتٌ مستمدَّةٌ من مفاهيم مجرَّدةٍ ولكنها تعسُّفية، لا يمكنها أن تكون على علاقةٍ بأشياء حقيقية. كما لو كان يمكن بالضبط أن يُختَلَق نوع عيانٍ مختلفٍ عن الذي يُعطى في العيان الأصليِّ للمكان وكأن التعيينات **قبْلياً** للمكان ليس من شأنها في وقتٍ واحدٍ كلُّ ما ليس ممكناً إلا من حيث يملأ هذا المكان. فلو أصغينا إلى هؤلاء المونادِيين لكان واجباً علينا، بالإضافة إلى النقطة الرياضية التي هي بسيطةٌ وليست جزءاً، بل فقط حدّاً لمكان، أن نفكِّر أيضاً نقاطاً فيزيائيةً، لا شكّ في أنها هي أيضاً بسيطةٌ، ولكن لها مزيَّةٌ بوصفها أجزاءً من المكان، أنها تملأه بمجرّد تجميعها إلى بعضها. ومن دون أن أكرِّر هنا تفنيد هذه الأقوال المتناقضة التي نصادفها بكثرةٍ، كما وأنه بلا جدوى كلِّياً إرادة تقويض وضوح الرياضيات بواسطة مجرّد مفاهيم استطراديةٍ، إذ يكون وضوح الرياضيات غير مجدٍ البتة، فإنني أكتفي بالملاحظة التالية: إذا كانت الفلسفة هنا تدخل في مماحكةٍ مع الرياضيات، فإن هذا يحصل لأنها تنسى أنه، في هذه المسألة، لا يُعنى إلا بـ **الظاهرات** وبشروطها فقط لا غير. ولكن، لا يكفي هنا أن نعثر لـ **مفهوم الفهم** المحض للمركَّب على **مفهوم** البسيط، بل يجب أن نجد لـ **عيان** المركَّب (للمادة) عيان البسيط، وهذا، بحسب قوانين الحساسية، إذاً أيضاً في حالة موضوعات الحواس، أمرٌ مستحيل كلِّياً. في حالة كلِّ مؤلَّفٍ من

جواهر، كلٌ يفكِّر فقط بواسطة الفهم المحض، قد يكون من الضروريّ أن يكون لدينا البسيط قبل أن يكون التركيب ممكناً. لكن هذا لا ينطبق على الكلّ الجوهريّ الظاهراتيّ (Totum substantiale phaenomenon) الذي بصفته عياناً تجريبياً في المكان يملك الميِّزة الضرورية وهي أن لا جزء منه بسيطٌ، لهذا السبب، لأن لا جزء من المكان بسيط. إلا أن أصحاب مذهب المونادات كانوا ثاقبي النظر بما يكفي نظراً لأنهم أرادوا تجنُّب هذه الصعوبة بعدم افتراضهم المكان كشرطٍ لإمكانية موضوعات العيان الخارجي (الأجسام)، وإنما بافتراضهم إياه والعلاقة الدينامية للجواهر بعامةٍ بمثابة الشرط لإمكانية المكان. والحال أنه ليس لدينا مفهومٌ عن الأجسام إلا من حيث هي ظاهرات، ولكن، كونها كذلك، فهي تفترض بالضرورة المكان كشرطٍ لإمكانية كلِّ ظاهرةٍ خارجية؛ والمهرب هو إذاً غير مجدٍ، كما قُطع الطريق بشكلٍ كافٍ على إمكانيته أعلاه في الإستيطيقا الترانسندنتالية. لو كانت الأجسام أشياء في ذاتها، لصدق برهان المونادِيين بدون شك. للزَّعم الجدليّ الثاني خاصيَّة تميِّزه، وهي أنه زعمٌ دوغمائي يضادُّه زعمٌ دوغمائيٌّ [آخر] هو، من بين كلِّ تلك المزاعم الناتجة من المماحكة، هو الوحيد الذي يأخذ على عاتقه البرهنة بشكلٍ واضحٍ في حالة موضوع تجربةٍ على أن ما هو حقيقة ما وضعناه أعلاه على أنه من بين الأفكار الترانسندنتالية فقط: البساطة المطلقة للجوهر، أي أن موضوع الحسِّ الداخليّ، الأنا المفكِّرة، إنما هو جوهرٌ بسيطٌ بإطلاق. ومن دون أن أطيل الكلام الآن حول هذا الأمر (بما أنه قد تمَّت مناقشته طويلاً أعلاه)، فإنني سأكتفي بملاحظة فقط: أنه إذا فَكَّر شيءٌ ما كموضوعٍ فحسب، من دون أن يُضاف أيُّ تعيينٍ تأليفيٍّ لعيانه (مثلما يحدث ذلكَ تحديداً بالتمثُّل المجرَّد بالكامل: أنا)، فإنه بكلِّ تأكيدٍ لن يكون بالإمكان أن يُدرك إدراكاً حسِّياً في تمثُّلٍ كهذا أيُّ مختلفٍ وأيُّ تركيب. بالإضافة إلى ذلك، بما أن المحمولاَت التي أفكِّر بواسطتها

هذا الموضوع ليست إلا عياناتٍ للحسّ الداخليّ، فإنه لا يمكن أيضاً أن يوجد فيها أيُّ شيءٍ يُظهر مختَلِفاً لأجزاء على علاقةٍ متبادلةٍ خارج بعضها البعض، وبالتالي تركيباً حقيقياً. إذاً، إنه في طبيعة عين وعي الذات وحده، إنه، لا يستطيع - لأن الذات التي تفكّر هي في الوقت نفسه موضوعه الخاص - أن يقسم نفسه (مع أن التعينات الملازمة لها يمكنها أن تنقسم)؛ لأنه، بالنسبة إليه هو نفسه، كلُّ موضوعٍ، هو وحدةٌ مطلقة. ومع ذلك، إذا ما نُظر إلى هذه الذات **من الخَارج**، بوصفها موضوعاً للعيان، فإنها ستُظهر في ذاتها بالفعل، مع ذلك، تركيباً في الظاهرة. ولكن، لا توجد طريقةٌ أخرى للنظر فيها حينما نريد أن نعرف أنها تحتوي أم لا مختَلِفاً من عناصر موجودةٍ بعضها **خارج** البعض الآخر.

نزاعٌ ثالثٌ للأفكار الترانسندنتالية
لنقيضة العقل المحض

قضية

ليست السببية على أساس قوانين الطبيعة هي وحدها المستمدَّة منها ظاهرات العالم بأكملها. لا بدَّ أيضاً من التسليم بسببيَّةٍ بواسطة الحرية من أجل تفسيرها.

نقيض القضية

ليس ثمة من حرية، بل إن كلَّ ما يحدث في العالم إنما يحدث فقط بموجب قوانين الطبيعة.

برهان

لنفترض أنه لا سببية أخرى إلا تلك القائمة على أساس قوانين

الطبيعة؛ ففي هذه الحالة يفترض **كلُّ ما يحدث** حالةً سابقةً يليها هو حتماً بموجب قاعدة. إلا أنه يجب على الحالة السابقة نفسها أن تكون بدورها شيئاً ما قد حدث (حدث في الزمان، بما أنه لم يكن من قبل)، لأنه، لو كان دائماً في الوجود، لكانت وُجدت أيضاً نتيجته، بل لَمَا كان بإمكانها أن تتشكَّل بادئ ذي بدء. إذاً، إنَّ سببيَّة العلّة التي يحدث بواسطتها شيءٌ ما إنما هي نفسها شيءٌ ما **حادثٌ** يفترض بموجب قانون الطبيعة بدوره حالةً سابقةً وسببيتها؛ لكن هذا يفترض حالة أخرى سابقةً على الحالة السابقة، وهكذا دواليك. إذاً، لو كان كلُّ شيءٍ يحدث بموجب مجرّد قوانين الطبيعة، فإنه لا يمكن أن يوجد أيُّ بدء حقيقيّ أوّل للأشياء، وإنما فقط بدءٌ تابعٌ، وبالتالي لا يمكن أن يكون هناك بعامّةٍ أيُّ تمام للسلسلة من جانب الأسباب التي تنشأ بعضها عن بعض. غير أن قانون الطبيعة يقوم بالضبط على أنه لا شيء يمكن أن يحدث من دون سببٍ معيَّنٍ بكفايةٍ **قبْلياً**. إذاً، القضيّة [القائلة]: إن كلَّ سببيَّةٍ ليست ممكنةً إلا على أساس قوانين الطبيعة، في شموليتها غير المحدودة، تكون مناقضةً لنفسها، وبالتالي إن سببيَّةً كهذه لا يمكن أن يقبل بها على أنها السببية الوحيدة. ينتج ممَّا قيل إنه يجب أن يتمَّ القبول بسببيَّةٍ يحدث بواسطتها شيءٌ ما، من دون أن يكون سببُها معيَّناً بدوره أيضاً بسببيَّةٍ سابقةٍ وفقاً لقوانين ضرورية؛ أعني أنه يجب أن توجد **تلقائيةٌ مطلقةٌ** للأسباب، بحيث إنها تعطي بدايةً **من ذاتها** لسلسلةٍ من الظاهرات وفقاً لقوانين الطبيعة؛ إذاً حريَّةٌ ترانسندنتاليةٌ، من دونها لا يكون، في مجرى الطبيعة نفسه، ترتيب الظاهرات من جانب الأسباب كاملاً أبداً.

ليكن مفترضاً أنه توجد حريةٌ بالمعنى الترانسندنتالي، كنوع خاص من السببية يمكن لأحداث العالم أن تحصل بموجبها، أيَ قدرةٌ على إعطاء بدايةٍ مطلقةٍ لحالةٍ، إذاً أيضاً لسلسلةٍ من نتائج

الحالات مستمدَّةٍ منها؛ ففي هذه الحالة لن تكون فقط سلسلةٌ هي التي ستبدأ إطلاقاً بفعل هذه التلقائية، بل أيضاً تعيين هذه التلقائية نفسها لإنتاج السلسلة، أي الضرورة، بحيث لا يسبق أيُّ شيءٍ يكون هذا الفعل الحادث معيَّناً به وفقاً لقوانين ثابتة. لكن كلَّ بدايةٍ للفعل إنما تفترض حالةً في السبب السابق على الفعل ليست موجودةً بعد، وبدايةً أولى ديناميكياً للفعل تفترض حالةً ليس لها أيّة علاقةٍ - في ما يخصُّ السببية - بالحالة السابقة للسبب نفسه، أي أنها لا تنتج منه بأيِّ شكلٍ من الأشكال. إذاً، الحرية الترانسندنتالية هي مناقضةٌ لقانون السببية وإنّ ربطاً كهذا لحالاتٍ متتالية بأسباب فاعلة هو مدمِّرٌ للوحدة في التجربة - إذاً هو خيالٌ فكريٌّ فارغ. لم نجد إذاً أيَّ شيءٍ ما عدا **الطبيعة** التي يجب أن نبحث فيها عن ارتباطٍ ونظامٍ لأحوال العالم. إن الحرية (الاستقلالية) إزاء قوانين الطبيعة هي نعم **تَحرُّرٌ** من **الكبح**، لكنها أيضاً [تحرُّرٌ] من **إرشاد** كلِّ القواعد. ففي حقيقة الأمر، لا يمكن أن يقال إن قوانين الحرية تتدخَّل في سببيَّة مجرى العالم، لأنه، لو كانت هذه السببية معيَّنةً على أساس قوانين، لما كانت الحرية هي نفسها سوى طبيعة[27] إذاً الطبيعة والحرية الترانسندنتالية تختلفان الواحدة عن الأخرى مثلما تختلف الحتميَّة والفوضى في ما بينهما، إذ تضع الأولى من دون شكٍّ الفهم في صعوبة أن عليه البحث دائماً أعلى ثم أعلى عن مصدر الأحوال في سلسلة الأسباب، لأن السببية فيها هي دائماً مشروطةٌ إلا أنها تَعِدُ بالمقابل بوحدة التجربة الكاملة والمطابقة للقوانين، أما خديعة الحرية فتَعِدُ نعم الفهم الباحث في سلسلة الأسباب، بأنها تقود إلى سببيَّةٍ لا مشروطة، تقوم هي من نفسها بالفعل، إلا أنها، كونها هي نفسها عمياء، فإنها تقطع

(27) في A كانت الجملة: "معينةً على أساس قوانين، حينئذ لن تكون هي نفسها إلا طبيعة"

خيط هداية القواعد التي بموجبها فقط يمكن أن تكون تجربةٌ مترابطةٌ تماماً ممكنة.

ملاحظةٌ حول النقيضة الثالثة

I. حول القضية

إن الفكرة الترانسندنتالية للحرية هي بالتأكيد بعيدةٌ كلَّ البعد عن أن تكوِّن بذاتها محتوى المفهوم البسيكولوجيّ لهذا الاسم، الذي هو في معظمه تجريبيٌّ؛ بل إنه لا يكوِّن سوى مضمون التلقائية المطلقة للفعل، بوصفه الأساس الحقيقيّ لإمكان إسناد الفعل؛ إلا أنه هو حجر العثرة الحقيقيُّ أمام الفلسفة التي تجد صعوباتٍ لا تُغلب كي تسلِّم بهذا النوع من السببية اللامشروطة. فما كان قد أوقع منذ القدم العقل النظريَّ في حيرةٍ بهذا القدر، بخصوص السؤال المتعلِّق بحرية الإرادة هو حقيقةً فقط **ترانسندنتالي** ولا يتعلَّق إلا بالسؤال عمَّا إذا كان يجب القبول بقدرةٍ ما أم لا، هي تبدأ **من ذاتها** سلسلةً من أشياء أو حالاتٍ متتالية. كيف يمكن أن تكون قدرةٌ مثل هذه ممكنةً، نظراً إلى أنه قد توجَّب علينا، في ما يخصّ السببية في أساس قوانين الطبيعة، أن نكتفي، **قبْلياً**، بمعرفة أن سببيّةً من هذا النوع يجب أن تكون مفتَرضة، على الرغم من أنه لن توجد أيّة إمكانيةٍ لأن نفهم كيف لوجود شيءٍ أن يكون ممكناً بفعل وجود شيءٍ آخر، ويكون علينا في هذه الحالة ألا نراعي إلا التجربة. الآن نكون قد برهنَّا على ضرورة بدايةٍ حرةٍ أولى لسلسلةٍ من الظواهر، ليس إلا من حيث هي مطلوبةٌ لفهم بدايةٍ للعالم، ومن حيث أنه من الممكن اعتبار أن كلّ الحالات التالية بمثابة تعاقب وفقاً لمجرَّد قوانين الطبيعة. ولكن، بما أنه قد تمّ هكذا البرهان على وجود قدرةٍ يمكنها من ذاتها البدء بشكل كامل بسلسلةٍ في الزمان (وإن كنا غير قادرين على فهم

كيف)، فإننا نشعر بأننا حتى مخوَّلون الآن، في غمرة المجريات الطبيعية للأحداث، بأن نترك مختلف السلسلات تبدأ من ذاتها، بالنظر إلى السببية، وبأن ننسب للجواهر الخاصة بهذه [السلسلات] قدرةً على الفعل على أساس الحرية. ولكن، يجب هنا ألا يوقفنا سوء فهم، بما أن سلسلةً متتاليةً في العالم لا يمكن أن تكون لها بدايةٌ أولى إلاّ نسبياً - لأنه في جميع الأحوال بأن تسبق دائماً حالةٌ للأشياء في العالم بالرغم من ذلك - فإنه لن يكون بالإمكان أن توجد أية بدايةٍ أولى بإطلاقٍ لسلسلات على مدى مجريات العالم. وفي حقيقة الأمر، نحن لا نتكلَّم هنا عن البداية الأولى بإطلاقٍ بالنسبة إلى الزمان، بل بالنسبة إلى السببية. فلو نهضتُ الآن (على سبيل المثال) عن كرسيٍّ بحريةٍ كاملة ومن دون التأثير المعيَّن بالضرورة الذي للأسباب الطبيعية، عندئذٍ تبدأ في هذا الحدث، ومعه نتائجه الطبيعية إلى ما لا نهاية، سلسلةٌ جديدة بإطلاق، مع أنه بحسب الزمان لا يكون هذا الحدث إلا امتداداً لسلسلةٍ سابقة. لأن هذا القرار وهذا الفعل لا يقعان أبداً في تعاقب مجرّد تأثيرات الطبيعة، وهما ليسا مجرد امتدادٍ لها، بل إن تأثيرات الطبيعة المعيَّنة تتوقّف بالكامل فوقها بالنسبة إلى هذا الحادث الذي يليها، نعم، لكنه لا ينتج منها - ولهذا السبب يجب أن يسمَّى بدايةً أولى بإطلاقٍ لسلسلةٍ من الظاهرات ليس بالتأكيد بالنسبة إلى الزمان، بل مع ذلك بالنسبة إلى السببية. أن يكون العقل، في سلسلة الأسباب الطبيعية، بحاجةٍ إلى الاستعانة ببدءٍ أولٍ على أساس الحرية، هذا ما يجد إثباته الأكثر وضوحاً في واقع أن كلَّ الفلاسفة القدماء (باستثناء المدرسة الإبيقورية[28])، حينما يتعلَّق الأمر بتفسير حركات

(28) نسبة إلى أبيقوروس (341 ـ 270 ق. م.) الذي أسَّس هذه المدرسة في أثينا، وقد اشتهرت في تاريخ الفكر الفلسفي بتأسيس المعرفة والأخلاق على معطيات الحواس، بشرط السيطرة عليها.

الكون، قد وجدوا أنفسهم مرغمين على القبول بـ **محرّكٍ أوّل**، أي بعلّةٍ قادرة على تعمل بحريةٍ، هي التي أعطت بدايةً، في بادئ الأمر ومن ذاتها، لهذه السلسلة من الأحوال. هم لم يُقدموا إذاً، في سبيل جعل بدءٍ أولٍ مفهوماً، على المضيِّ إلى ما وراء مجرد الطبيعة.

II. حول نقيض القضيَّة

قد يزعم المدافع عن القدرة الكلّية للطبيعة، (الفيزيوقراطية(*) الترانسندنتالية)، ضدَّ نظرية الحرية [بخصوص السببية]، أن باستطاعته أن يُقيم على النحو التالي برهاناً مضاداً للاستدلالات السفسطائية لهذه الأخيرة. **إذا كنتم لا تسلّمون بأيِّ أوّلٍ رياضياً من حيث الزمان في العالم، فعندئذٍ أنتم حتى لستم مضطرين إلى البحث عن أوّلٍ دينامياً من حيث السببية.** من ذا الذي أجبركم على أن تختلقوا حالةً أولى للعالم بالمطلق، وإذاً بدايةً مطلقةً لسلسلة الظاهرات المتتالية تدريجياً، ثم، لكي تستطيعوا أن تحظوا بمكان راحةٍ لمخيلتكم، وضعتم حدوداً للطبيعة التي لا حدَّ لها؟ بما أن الجواهر كانت موجودةً دائماً في العالم – إن وحدة التجربة، على الأقلّ، تتضمَّن بالضرورة إفتراضاً كهذا – فإنه لا صعوبة تمنعنا من القبول أيضاً بأن تبدُّل أحوالها، أي سلسلةً من تغيُّراتها قد كانت موجودةً دائماً، وإذاً من الأفضل ألا يجري البحث عن أيِّ بدءٍ أوّلٍ لا رياضياً ولا دينامياً. إن إمكانية اشتقاقٍ لانهائيٍّ مثل هذا لا يمكن أن يُفهم من دون وضع حلقةٍ أولى يكون بالنسبة إليها كل الباقي تابعاً، ولا تُفهمها حتى كإمكانية. أما إذا كنتم تريدون لأجل ذلك أن تُلقوا جانباً بألغاز الطبيعة هذه، فإنكم ستجدون أنفسكم مرغمين على الإلقاء بالكثير من

(*) مذهبٌ يقول بالقدرة الكلّية للطبيعة ضدَّ نظرية الحرية.

الخصائص التأليفية الأساسية (قوى أساسية) جانباً التي لا يمكنكم أن تفهموها بشكلٍ أفضل، بل حتى إمكانية تغيُّر بعامةٍ يجب أن يصبح مستنكَراً عليه عندكم. لأنه إذا لم تجدوا بالتجربة أن ثمّة شيئاً ما حقيقياً بالفعل، فإنكم لن تستطيعوا أبداً **قبْلياً** أن تجدوا كيف يكون مثل ذلك التتالي المستمّر للكون واللاكون ممكناً. إلا أنه، على كلِّ حالٍ، حتى إذا تمَّ التسليم بوجود قدرةٍ ترانسندنتاليةٍ للحرية - قدرةٌ على بدء التغييرات في العالم - فسوف يتوجَّب مع ذلك على هذه القدرة على الأقلِّ ألا تكون إلا خارج العالم (مع أنه يبقى دائماً تكبُّراً جسوراً، أن يُسلَّم بوجود موضوع خارج كلِّ العيانات الممكنة أيضاً، لا يمكن أن يكون معطىً في أيِّ إدراكٍ حسِّيّ). فقط، في العالم نفسه لا يمكن أبداً أن يُسمح بأن تُعزى للجواهر قدرةٌ كهذه، لأنه حينئذٍ سوف يختفي في جزءٍ كبيرٍ منه ذلك الترابط بين ظاهرات تعيِّن بعضها بعضاً وفقاً لقوانين عامَّةٍ، التي تسمَّى طبيعة بالضرورة، على أساس قوانين عامةٍ، هي ومعه صفة الحقيقة التجريبيَّة التي تميِّز التجربة عن الحلم. لأنه، أمام مثل قدرة الحرية هذه، غير الخاضعة لأيِّ قانونٍ، لا يعود بالإمكان أبداً تصوُّر طبيعة؛ ذاك أن قوانين هذه الأخيرة تتغيَّر بلا انقطاع بفعل التأثيرات التي قد تمارسها هذه الحرية، وأن لعبة الظاهرات المنتظمة والمتكرِّرة وفقاً لمجرد الطبيعة ستصبح بسبب ذلك مشوَّشةً ومتقطِّعة.

نزاعٌ رابعٌ للأفكار الترانسندنتالية
لنقيضة العقل المحض

قضية

ثمَّة شيء ما ينتمي إلى العالم - إما كجزءٍ منه أو كعلَّةٍ له - يشكِّل كائناً ضرورياً إطلاقاً.

نقيض القضية

لا يوجد في أيِّ مكانٍ - لا في العالم ولا خارج العالم - كائنٌ ضروريٌّ إطلاقاً يكون علَّةً له.

برهان

يحتوي العالم الحسّيُّ، بصفته كلِّية جميع الظاهرات، في وقتٍ واحدٍ، سلسلةً من التغيُّرات. لأنه، من دون سلسلةٍ كهذه، لن يكون تمثُّل سلسلةٍ من الزمان نفسه، كشرطٍ لإمكانية العالم الحسّيِّ، معطىً لنا(29) لكن كلَّ تغيُّرٍ إنما يقع تحت الشرط الخاص به الذي يكون أولاً في الزمان، والذي هو ضروريٌّ بالنسبة إليه. الآن، إن كلَّ مشروطٍ معطىً، يفترض في ما يخصُّ وجوده سلسلةً كاملةً من الشروط، وصولاً إلى اللامشروط بالمطلق، الذي هو وحده ضروريٌّ بالمطلق. يجب إذاً أن يوجد شيءٌ ما ضروريٌّ بالمطلق إذا ما وُجد تغيُّرٌ كنتيجةٍ له. لكن هذا الضروريَّ ينتمي بدوره هو نفسه إلى العالم الحسّيِّ. ذلك أنه لو افتُرض أنه موجودٌ خارجه، لكانت سلسلة تغيُّرات العالم تستمدُّ بدايتها منه من دون أن تنتمي تلك العلة الضرورية نفسها مع ذلك إلى العالم الحسّيِّ. والحال أن هذا مستحيل. لأنه، بما أن بدء سلسلةٍ زمنيةٍ لا يمكن أن يتمَّ تعيينها إلا بما يسبقه في الزمان، فإن الشرط الأعلى لبدء سلسلةٍ من التغيُّرات في الزمان يجب أن يوجد في زمانٍ لم تكن السلسلة موجودةً فيه بعد (فالبدء، في واقع الأمر، هو وجودٌ يتقدَّم عليه زمنٌ لم يكن موجوداً فيه بعد الشيء الذي بدأ). وبالتالي إن سببيَّة العلَّة الضرورية

(29) لا شك في أن الزمان بصفته الشرط الصُّوريَّ لإمكانية التغييرات، يسبق موضوعياً تغييراتٍ كهذه، إلا أنه، ذاتياً، وفي حقيقة الوعي، لا يُعطى هذا التمثُّل مع ذلك إلا باستعداد الإدراك الحسّيِّ، مثله مثل كلِّ تمثُّل آخر.

للمتغيرات، إذاً العلِّية نفسها أيضاً، تنتمي إلى الزمان، إذاً إلى الظاهرة (التي لا يمكن أن يكون فيها الزمان إلا كصورةٍ لها)؛ فبالتالي لا يُقبل أن يتمَّ تصوُّرها على أنها منفصلةٌ عن العالم الحسِّيِّ بصفته كلِّية جميع الظاهرات. إذاً إن العالم نفسه يحتوي شيئاً ما ضرورياً بالمطلق (أكان هذا عندئذٍ سلسلة العالم الكاملة نفسها، أو جزءاً من هذه السلسلة).

لنفترض أن العالم نفسه إما أنه ضروريٌّ وإما أنه يحتوي في ذاته وجوداً ضرورياً، عندئذٍ إما أن يكون هناك في سلسلة التغييرات بدءٌ ضروريٌّ بالمطلق، إذاً من دون علّة، وهذا ما يناقض القانون الديناميَّ لتعيين كلِّ الظاهرات في الزمان؛ وإما أن تكون السلسلة نفسها من دون أيِّ بدءٍ، وتكون، مع أنها عرضيةٌ ومشروطةٌ في جميع أجزائها، ضروريةً بالمطلق وغير مشروطةٍ في الكلِّ، وهذا ما يناقض نفسه. لأن وجود مجموعةٍ لا يمكن أن يكون ضرورياً، إذا لم يكن لجزء منها وجودٌ ضروريّ. لنفترض بالمقابل أن ثمّة خارج العالم علَّةً للعالم ضروريةً بالمطلق، فإن هذه العلَّة، بوصفها الحلقة الأعلى في **سلسلة علل** تغيُّرات العالم، سيكون عليها أن تبدأ[30] أولاً بإيجاد هذه التغيُّرات وسلسلتها. إلا أنه عليها حينئذٍ أن تبدأ بالفعل، وستكون سببيَّتُها خاصةً بالزمان، ولكن، لهذا السبب بالذات، خاصةً بكلِّية الظاهرات، أي بالعالم: ينتج عن ذلك أنها هي نفسها، العلِّية، لا يمكن أن تكون خارج العالم؛ وهذا ما يناقض الافتراض. إذاً، لا يوجد لا في العالم ولا خارجه (ولكن بربطٍ سببيٍّ معه)، أيُّ كائن ضروريٍّ بالمطلق.

---

(30) كلمة "بدأ" تؤخذ بمعنيين: أولهما **متعدٍ**، بما أن العلّة تبدأ سلسلةً من الأحوال بوصفها نتيجةً لها (infit). والثاني لازمٌ، بما أن السببيّة تبدأ (fit) في العلّة نفسها. وهنا أستدلُّ من المعنى الأول على المعنى الثاني.

ملاحظةٌ حول النقيضة الرابعة

I. حول القضية

للبرهان على وجود كائنٍ ضروريٍّ، لن يكون مسموحاً لي هنا باستخدام أي حجّةٍ غير الحجّة **الكوزمولوجية**، التي ترتقي من المشروط في الظواهر إلى اللامشروط في المفهوم - على اعتبار أن اللامشروط هو الشرط الضروريُّ للكلية المطلقة للسلسلة. أما محاولة البرهان. انطلاقاً من مجرّد فكرة كائنٍ أسمى لكلِّ الكائنات بعامةٍ، فهذا مناطٌ بمبدأٍ آخر للعقل، ومن هنا سيكون واجباً علينا أن نخصّص لهذا البرهان موقعاً ترد فيه مناقشته. ثمّ إن البرهان الكوزمولوجيّ المحض لا يمكنه أن يُثبت وجود كائنٍ ضروريٍّ بطريقةٍ أخرى غير تلك التي يُبقي فيها في وقتٍ واحدٍ ما إذا كان السؤال حول المعرفة بهذا الكائن هل هو العالم نفسه أم هو شيءٌ مختلفٌ عنه، سؤالاً لم يتمَّ الفصل فيه. لأنه، لكي توجد الوسيلة للجواب عن هذا السؤال، لا بدَّ من مبادئ لم تعد كوزمولوجيةً، ولا تستمرُّ في [سير] سلسلة الظاهرات، بل لا بدَّ من مفاهيم عن كائناتٍ عرضيَّةٍ بعامةٍ (يُنظر فيها فقط كموضوعاتٍ للفهم)، وأيضاً من مبدأ يسمح بربطها بكائنٍ ضروريٍّ بواسطة مجرد مفاهيم: كلُّ هذه الأمور تخصُّ فلسفةً **متعاليةً**، هي هنا ليست في موضع الخلاف بعد. ولكن، إذا بدأنا برهاننا كوزمولوجياً واضعين في أساسه سلسلة الظاهرات، وبدأنا **بالتراجع** فيها وفقاً للقوانين التجريبية للسببية، فإننا لا نستطيع في ما بعد أن نقفز فوقها وننتقل إلى شيءٍ ما لا ينتمي إلى السلسلة كحلقةٍ منها. ذلك أنه، لكي يلعب شيءٌ ما دور الشرط، لا بدَّ من أن يُعتبر بالضبط بنفس المعنى الذي تمَّ فيه الأخذ بعلاقة المشروط بشرطه في السلسلة التي كان يجب عليها أن تقود إلى هذا الشرط الأعلى بتقدُّمٍ مطَّرد.

ولكن، إذا كانت هذه العلاقة حسِّيَّة، وتنتمي إلى الاستعمال التجريبيّ الممكن للفهم، فإن الشرط الأعلى أو العلَّة يجب أن تضع حداً للسلسلة **التراجعية** وفقاً لقوانين الحساسية، إذاً يجب أن تنتمي إلى سلسلةٍ زمنية. ينتج عن ذلك أنه يجب النظر إلى هذا الوجود الضروريّ على أنه الحلقة الأعلى لسلسلة العالم. إلا أن ثمة من سمح لنفسه أن يقوم بقفزٍ كهذا (X). أي هناك من استنتج من التغيُّرات في العالم عَرَضيَّتها التجريبية، أعني تبعيَّتها لعللٍ معيَّنةٍ تجريبياً وحصل على سلسلةٍ صاعدةٍ من الشروط التجريبية، وقد كانوا في ذلك أيضاً على حقٍّ تماماً. ولكن، لمَّا لم يستطيعوا العثور على أيِّ بدءٍ أوَّل فيها ولا على أيَّة حلقةٍ أولى، إذا بهم يعدلون فجأةً عن مفهوم العرضية التجريبي ويأخذون بالمقولة المحضة التي سبَّبت من بعد سلسلةً عقليَّةً فقط قام تمامها على أساس وجود علَّةٍ ضروريةٍ بالمطلق. لا بل أكثر من ذلك، هذه السلسلة العقلية ليست ملَزَمةً بأيٍّ من الشروط الحسية، وهي إذاً حرّةٌ من شرط الزمان الذي تقتضي سببيَّته أن يكون لها هي نفسها بدء. لكن مثل هذه الطريقة هي مخالفةٌ للقانون كلِّيّاً كما يمكن أن نستنتج ذلك ممَّا يلي. عرضيٌّ، بالمعنى المحض للمقولة، هو ما يكون نقيضه المضادُّ ممكناً. والحال أننا لا نستطيع بأية حالٍ أن نستدلَّ من العرضيَّة التجريبية على تلك العرضية العقلية. فنقيض (أي ما هو نقيض حالته) ما يجري التغيير فيه موجودٌ حقيقةً، إذاً ممكنٌ أيضاً، في زمانٍ آخر؛ لكن ذلك لا يعني أنه النقيض المضادُّ للحالة السابقة؛ إن وضعاً كهذا يقتضي أن يكون في الزمن عينه الذي كان فيه الوضع السابق، أن يكون بإمكان نقيضه أن يوجد، وهذا ما لا يمكن أن يُستدلَّ عليه من التغيّر [مثلاً]: جسمٌ كان في حركةٍ = A ثمَّ استقرَّ = A-. أنَّ حالةً مقابلةً نتجت الآن من الحالة A تتبع هذه الحالة لا يُمكن أبداً أن يُستنتج من هذا أنَّ عكس A ممكنٌ، إذاً إن

A هي عَرَضيّة: لأنه يلزم من أجل ذلك أن يكون بإمكان السكون أن يحلّ محلَّ الحركة في الوقت عينه الذي كانت هي فيه. والحال أن كلَّ ما نعلمه هو أن السكون قد كان متحققاً في الزمن اللاحق، إذاً ممكناً أيضاً. لكن الحركة في زمنٍ والسكون في زمن آخر ليسا نقيضين بالتضادّ. إذاً تتالي التعيُّنات المتضادّة، أي التغيُّر، لا يبرهن بأية حالٍ على العَرَضية بالمعنى الذي يجعلها متعلّقةً بمفاهيم الفهم المحض وبالتالي إنها لا تستطيع أيضاً أن تقود إلى وجود كائنٍ ضروريٍّ بموجب المفاهيم المحضة للفهم. إن التغيُّر لا يبرهن إلا على العَرَضية التجريبية، أي يبرهن فقط على أن الحالة الجديدة، على أساس قانون السببية، ما كان بإمكانها أن تتحقق بالتأكيد، لو أُنها أخذت لذاتها، من دون علَّةٍ تنتمي إلى الزمن السابق. هذه العلَّة، حتى ولو أُخذت على أنها ضروريةٌ بشكلٍ مطلق، إلا أنها يجب أن توجد دائماً في الزمن وأن تنتمي إلى سلسلة الظاهرات.

II. حول نقيض القضيّة

إذا كنا نظنُّ، أثناء صعودنا من سلسلة الظاهرات، أننا سنجد صعوباتٍ ضدَّ التسليم بوجود علَّةٍ أعلى ضروريةٍ بالمطلق، فإن هذه الصعوبات يجب ألا تتأسّس هي أيضاً على مجرّد مفاهيم وجودٍ ضروريٍّ لشيءٍ بعامةٍ، وإذاً، يجب ألا تكون اعتراضاتنا أنطولوجياً، بل يجب أن تكون موجَّهةً ضدَّ الربط السببيِّ بسلسلةٍ من الظاهرات لشرطٍ يكون هو نفسه غير مشروطٍ. أي، يجب عليها أن تكون كوزمولوجياً ومتعلّقةً بالقوانين التجريبية. يجب أن نبيّن أن الارتداد في سلسلة العلل (في عالم الحواسّ) لا يمكن أبداً أن يصل إلى نهايته عند شرطٍ لا مشروطٍ تجريبياً، وأن الحجة الكوزمولوجية عن عَرَضية حالات العالم - عرضيّةٌ يُزعم أنها تنشأ عن التغيُّر - لا تبرّر لنا القبول بعلّةٍ أولى وبادئةٍ بالسلسلة أولاً على الإطلاق. ولكن، يظهر

في هذه النقيضة تضاربٌ غريب هو أننا بذات الحجج نفسها التي تمَّ الاستدلال بها في قضيَّة وجود كائن أعلى، يجري الاستدلال في نقيض القضية على عدم وجوده، وذلك بنفس الدقَّة. قيل في السابق: **يوجد كائنٌ ضروريٌّ**، لأن كلَّ الزمن الماضي يحتوي سلسلة كلِّ الشروط وبالتالي فهو بهذا [يحتوي] أيضاً اللامشروط (الضروري). والآن يقال: **لا يوجد أيُّ كائن ضروريّ**، للسبب نفسه، لأن كلَّ الزمن المنصرم يحتوي سلسلة كلِّ الشروط (التي هي إذاً مشروطةٌ بدورها). التي تحتويها سبب ذلك هو هذه. الحجَّة الأولى تنظر فقط إلى **الكليَّة المطلقة** لسلسلة الشروط التي يعيِّن أحدها الآخر في الزمان، وبهذا يحصل على لا مشروطٍ وضروريّ. على عكس الحجة الثانية التي تأخذ بالاعتبار **العَرَضيَّة في** السلسلة الزمنية (لأنه، قبل كلِّ حلقةٍ من هذه السلسلة، يوجد زمانٌ يسبقها، حيث يجب أن يكون الشرط نفسه، بدوره، معيَّناً كمشروطٍ)، وهكذا يسقط عندئذ بشكلٍ كاملٍ كلُّ ضروريّ، وكلُّ ضرورةٍ مطلقة. ويبقى أن نوعية الاستدلال في كلتا الحالتين تأتي متناسبةً بالكامل مع الطريقة العامة للعقل البشري نفسه الذي يقع مراتٍ عديدة في حالة تباعد مع نفسه بعدما ينظر إلى موضوعه من وجهتَي نظرٍ مختلفتين. وقد وجد السيد **دوميران**(*) الخلاف الذي نشب بين عالمَي فلكٍ شهيرين، خلافٌ نشأ عن صعوبةٍ مماثلة حول خيار وجهة النظر، وجد أنه ظاهرة جديرةٌ بالاعتبار بما يكفي، بحيث ألَّف حوله بحثاً خاصاً. وقد كان الواحد يستنتج في هذه الحالة على النحو التالي: **القمر يدور حول محوره**، لأنه يُدير دائماً نفس الوجه للأرض؛ والآخر يقول: **القمر لا يدور**

(*) هو ج. ج. دورتوس دو ميران (J. J. Dortous de Mairan) (1678-1771) عالم رياضيات وفيزياء فرنسي؛ كانت له مراسلات هامَّة مع العالم الفرنسيّ الآخر مالبرانش (Malebranche) (1638 - 1715).

حول محوره، وذلك بالضبط، لأنه يُدير دائماً نفس الوجه للأرض. كان الاستنتاجان صحيحين، حسب وجهة النظر التي أُخذت، التي منها كان يراد أن تُراقب حركة القمر.

الفصل الثالث
من نقيضة العقل المحض
حول مصلحة العقل في نزاعه هذا

ها قد أصبحنا نُمسك الآن بكلّ اللعبة الديالكتيكية للأفكار الكوزمولوجية التي لا تسمح على الإطلاق أن يُعطى لها أيُّ موضوعٍ في أيّة تجربةٍ ممكنةٍ، لا بل لا تسمح بأن يفكّرها العقل نفسه على أنها على توافقٍ مع القوانين العامّة للتجربة. إلا أن هذا لا يعني مع ذلك أنها أوهامٌ باطلةٌ تعسّفيةٌ من ثمار التفكير، بل إن العقل يُقاد نحوها بالضرورة في تقدُّمٍ مستمرٍّ للتأليف التجريبي، حينما يريد العقل أن يحرِّر من كلّ شرطٍ وأن يُدرك في كليَّته اللامشروطة ذاك الذي لا يمكن أن يُعيَّن مشروطاً وفقاً لقوانين التجربة. هذه المزاعم عن أوهامٍ باطلةٍ هي من الكثرة من المحاولات العديدة لحلّ أربع مشكلاتٍ طبيعيةٍ ولا يمكن تجنُّبها للعقل. ولا يوجد أكثر، ولا يمكن أن يوجد أقلّ من هذا العدد، لأنه لا توجد سلسلات افتراضاتٍ تأليفيةٍ تحدُّ **قبْلياً** التأليف التجريبيّ.

لقد عرضنا أعلاه المداعات البرّاقة للعقل الذي يوسِّع ميدانه إلى ما وراء كلّ حدود التجربة، وذلك بصيغٍ جافَّةٍ لا غير، وهي لا تحتوي إلا مجرّد الأساس لمتطلّباته المشروعة؛ ثم، وكما يليق بفلسفةٍ ترانسندنتاليةٍ، تمَّ نزع كلّ التجريبيّ عن هذه المتطلّبات، مع أن كلَّ أُبّهة ادعاءات العقل لا يمكنها أن تُظهر رونقها إلا مع التجريبيّ. ولكن، في هذا التطبيق، وفي التوسيع المستمِّر لاستعمال

العقل، إن الفلسفة التي تترك حقل التجارب وترتقي قليلاً فقليلاً حتى تصل إلى هذه الأفكار السامية، إنما تُظهر كرامةً عاليةً إلى حدًّ أنها إذا استطاعت فقط أن تدعم مزاعمها، لكانت بقيت كلُّ العلوم البشرية الأخرى بعيداً وراءها؛ فإنه عليها يقوم الوعد في حقيقة الأمر بتبرير أعظم آمالنا وتطلُّعاتنا نحو الغايات النهائية التي يجب أن تتوحَّد فيها في نهاية الأمر كلُّ جهود العقل. الأسئلة: هل للعالم بدايةٌ وحدٌّ كائناً ما كان لامتداده في المكان، هل توجد في مكانٍ ما، وربَّما في ذاتي المفكِّرة، وحدةٌ لا تتجزأ ولا تُباد، هل أنا حرٌّ في أفعالي، أم أنا مسيَّرٌ بخيط الطبيعة والقَدَر شأني شأن سائر الكائنات، وأخيراً، هل توجد علَّةٌ أعلى للعالم، أم أن أشياء الطبيعة ونظامها هي التي تشكِّل الموضوع الأخير الذي يجب علينا أن نتوقَّف عنده في كلِّ تأملاتنا: هذه أسئلةٌ يكون عالم الرياضيات مستعداً بكل سرورٍ لأن يتبادل بكلِّ علمه من أجل حلِّها؛ لأنه ليس في علمه مع ذلك مرضاةٌ لأهداف البشرية العليا والأكثر تأجُجاً. لا بل [يمكن القول]، إن القيمة الحقيقية للرياضيات (وهي فخر العقل البشريِّ) إنما تقوم على هذا: أنها تقود العقل إلى معرفة الطبيعة - ما هو كبيرٌ وما هو صغيرٌ فيها - في نظامها وانتظامها، وفي نفس الوقت الوحدة الرائعة للقوى التي تحرِّكها، وذلك أبعد بكثير مما يمكن للفلسفة التي تبني حججها على التجربة العامة أن تتوقعه. وهكذا تكون الرياضيات هي التي تعطي العقل فرصةً وتشجُعه على استعمال يتخطَّى كلَّ تجربةٍ، موفرةً في نفس الوقت للفلسفة (Weltweisheit) أفضل الموادِّ بواسطة عياناتٍ مناسبةٍ لمساندة أبحاثها، بقدر ما تتَّسع لذلك طبيعتها.

لسوء حظِّ التأمُّل النظريِّ (ولكن ربَّما لحسن حظِّ المصير العمليِّ للإنسان) أن يرى العقلُ نفسه، وَسط أكبر تطلُّعاته، متورِّطاً

إلى درجةٍ داخل زحمة من مداعاة ومداعاة مضادةٍ، بحيث لا تسمح له لا كرامته ولا صحّته بأن يتراجع، ولا أن ينظر إلى هذا الخصام بلا مبالاةٍ، وكأنه مجرد مبارزةٍ، وأقلُّ من هذا كلّه بكثيرٍ هو لا يستطيع أن يأمر مطلقاً بالسلام، لأن موضوع النزاع يُهمّه كثيراً، ولا يبقى له إلا أن يفكّر في أصل تلوُّث العقل هذا مع نفسه، ليُثبت ما إذا لم يكن مجرَّد سوء فهم هو الذي لا يترتَّب عليه ذلك، وهل بعد توضيحه ربما تسقط المدّاعاة المتعجرفة وذلك من كلا الطرفين، ولكن يُفسح المجال بدلاً منها لحكمٍ دائمٍ ومستقرٍّ للعقل على الفهم والحواسّ.

سوف نرجئ هذا البحث المستفيض لفترةٍ وجيزة لنأخذ في الاعتبار قبل ذلك: إلى أية جهةٍ نريد فعلاً أن ننحاز، في ما لو أُرغمنا على مؤازرة طرفٍ [دون الآخر]. وبما أننا، في هذه الحالة، لا نسأل المحكَّ المنطقيّ للحقيقة، بل نسأل فقط مصلحتنا، فإن البحث الذي نحن بصدده، وإن كان لا يشكّل شيئاً بالنسبة إلى إقرار أيٍّ من الطرفين المتنازعين هو على حقٍّ، لكنه سيكون ذا منفعةٍ في ما يخصُّ فهمنا للسبب الذي دفع بالمشاركين في الخلاف إلى أن يفضّلوا الاتجاه نحو هذا الطرف أكثر من الطرف الآخر، من دون أن تكون معرفة متفوّقة بالموضوع قد حملتهم على ذلك. وسوف يفسِّر لنا في الوقت نفسه أشياء كثيرةً أخرى أيضاً، مثلاً: حماسة أحد الطرفين الناريَّة وزعم الطرف الآخر البارد، ولماذا وجد الطرف الأول تصفيقاً مرحِّباً بسرور، في حين كان الثاني يُرفض دائماً بأحكامٍ لدودة.

ومع ذلك، ثمة شيءٌ ما يعيِّن وجهة النظر التي، انطلاقاً منها وحدها، يمكن أن يقام هذا البحث الأوّليُّ بالإتقان المطلوب، وهذا

الشيء هو المقارنة بين المبادئ التي ينطلق منها كلا الطرفين. نلاحظ في ادِّعاءات نقيضة القضية إتِّساقاً كاملاً لنمط التفكير ووحدةً كاملةً للمبدأ الموجِّه، أي مبدأ **التجريبيَّة** المحضة، ليس فقط في توضيح الظاهرات في العالم، بل أيضاً في حلِّ الأفكار الترانسندنتالية، حتى عن العالم نفسه. في حين أن ادِّعاءات القضية، بالمقابل، كانت مؤسسةً، بالإضافة إلى نمط الشرح التجريبيِّ المستعمل في سلسلة الظاهرات، على أسس عقلية، وبهذا المعنى لم يكن مبدأه الموجِّه بسيطاً. لكني سوف أسمِّي القضيَّة **دوغمائية** العقل المحض، نظراً لصفتها المميِّزة الجوهرية.

تبيَّن إذاً لجهة **الدوغمائية** أو لجهة **القضيَّة** في تعيين أفكار العقل الكوزمولوجية:

أولاً: وجود **مصلحةٍ عمليَّةٍ** معيَّنةٍ يشارك فيها بطيبة خاطرٍ كلُّ إنسانٍ إذا ما أحسن فهم مصلحته الحقيقية. أن يكون للعالم بدءٌ، أن تكون ذاتي المفكِّرة من طبيعةٍ بسيطةٍ ومن ثمَّ غير قابلةٍ للفساد، أن هذه الذات هي في وقتٍ واحدٍ حرَّةٌ في أفعالها التي هي حَكَمٌ فيها، وأخيراً أن كامل نظام الأشياء التي تشكِّل العالم متوقِّف على كائنٍ أعظم، منه يستقي كلّ شيءٍ وحدته وارتباطه الغائيَّ؛ تشكِّل هذه الإثباتات عدداً من الأحجار الأساسية للأخلاق وللدِّين. بالمقابل يحرمنا نقيض القضية، أو على الأقلّ يبدو أنه يحرمنا من هذه الدعائم كلِّها.

ثانياً: تظهر من هذا الجانب أيضاً **مصلحةٌ نظريَّةٌ** للعقل. لأنه، حينما تُقرُّ الأفكار الترانسندنتالية على هذا النحو ويُعمل بها، عندئذٍ يمكن أن تُدرك بالكامل **قبْلياً** كلَّ سلسة الشروط، وأن يُفهم اشتقاق المشروط انطلاقاً من اللامشروط، الأمر الذي يستحيل على نقيض القضية أن تنجزه؛ ولهذا السبب هي تلاقي تقبُّلاً سيِّئاً جدّاً، كونها

غير قادرةٍ على إعطاء جوابٍ عن شروط تأليفها، إلا الجواب الذي يترك [الباب مفتوحاً] للاستمرار في طرح الأسئلة إلى ما لا نهاية. وبحسب نقيض القضية، يجب علينا أن نرتقي من بدءٍ إلى بدءٍ أعلى منه؛ كلُّ جزءٍ يقودنا إلى جزءٍ أصغر منه؛ كلُّ حَدَثٌ له دائماً حَدَثٍ آخر فوقه بمثابة علَّةٍ له، وشروط الوجود بعامةٍ تعتمد دائماً من جديدٍ على غيرها، من دون أن تجد أبداً لا نهايةً ولا أساساً في شيءٍ ما قائمٍ بذاته، بصفته الكائن الأول.

ثالثاً: لهذا الجانب أيضاً مزيَّة الشعبيَّة وهي بلا شك لا تشكِّل جزءاً يستهان به من حقِّه بالمطالبة بالاستحسان، إن الفهم العامَّ لا يجد أدنى صعوبةٍ في أفكار البدء اللامشروط لكلِّ تأليف، بما أنه معتادٌ، كما هو، أكثر على النزول إلى النتائج منه على الصعود نحو المبادئ، وهو يجد في مفاهيم ما هو أولٌ بالمطلق (الذي لا يشغل فكره حول إمكانيته) ما يرضيه ويوفر له في وقتٍ واحدٍ نقطة انطلاقٍ ثابتةٍ لتهدي خطاه؛ في حين أنه لا يستطيع أن يجد أيَّ رضىً في الصعود الذي لا يكفُّ عن الحركة والمستمِّر من المشروط إلى الشرط، وقَدَمه مرفوعٌ دائماً في الهواء.

لا توجد لجهة **التجريبية** في تعيين الأفكار الكوزمولوجية، أو **نقيض القضية**، **أولاً** أيّة مصلحةٍ عمليَّةٍ مستمدَّةٍ من مبادئ محضةٍ للعقل من نوع تلك المصلحة كالتي تأتي بها الأخلاق والدِّين. أو قلْ يبدو أن التجريبية المجرَّدة تُفقد كليهما كلَّ قوَّةٍ وتأثير. وبافتراض أنه لا يوجد كائنٌ أولٌ مفارقٍ للعالم، أن يكون العالم دون بدايةٍ وبالتالي أيضاً دون خالقٍ، أن تكون الإرادة ليست حرَّةً وتكون النفس مثل المادة قابلةً للتجزئة والفناء، عندئذٍ تفقد أيضاً الأفكار **الأخلاقية** والمبادئ كلَّ صلاحيَّةٍ وتسقط مع الأفكار الترانسندنتالية التي كانت تشكِّل دعائمها النظرية.

ولكن **بالمقابل** تقدِّم التجريبيَّة مزايا للمصلحة النظرية للعقل، مغريةً جداً وتفوق كثيراً تلك التي قد يَعِدُ بها معلِّم أفكار العقل الدوغمائي. تُبقي الدوغمائية باستمرارِ الفهم في ميدانه الخاصّ به، أي في أجواء التجارب الممكنة التي، انطلاقاً منها تستطيع أن تعيِّن القوانين والتي بواسطتها يمكنها أن توسِّع بلا انقطاعٍ معرفتها الخاصَّة بها الآمنة والدقيقة. هنا يستطيع الفهم ويجب عليه أن يُقدِّم للعيان الموضوع، إما في ذاته وفي علاقاته، أو حتى في مفاهيم يمكن لصورتها أن تُقدِّم بوضوح وبتمايز عبر عياناتٍ شبيهةٍ معطاة. ليس فقط أنه لا يُطلب من الفهم أن يترك هذه السلسلة لنظام الطبيعة لكي يتعلَّق بأفكارٍ لا يعرف موضوعها، لأنها لا يمكن أبداً أن تكون معطاةً بصفتها أشياء فكرية؛ بل إنه لا يُسمح له حتى بأن يترك عمله الخاصّ به، وبحجَّة أن هذا العمل قد تمَّ الآن، أن ينتقل إلى ميدان العقل العامل بالمثاليات وإلى المفاهيم المتعالية، حيث لم يعد يُطلب منه أن يراقب وأن يبحث وفقاً لقوانين الطبيعة، بل أن **يفكِّر** وأن **ينظم الشعر**، بمأمنٍ عن كلِّ مناقضةٍ صادرةٍ عن وقائع الطبيعة، لأنه ليس مرتبطاً بالحصول على شهادةٍ منها، بل، وقد أعطى لنفسه الحقَّ بأن لا يحسب لها حساباً، أو حتى بأن يُخضعها لسلطةٍ أعلى، أعني سلطة العقل المحض.

وعليه فالتجريبيُّ لن يسمح أبداً بالتسليم بأن أيَّ مرحلةٍ من مراحل الطبيعة هي الأولى مطلقاً، أو أن أيَّ حدٍّ لنظرته في امتدادها على أنه الحدُّ الأقصى، أو أن أياً من موضوعات الطبيعة التي يمكنه أن يحلَّها بالملاحظة والرياضيات ويمكنه أن يعيِّنها تأليفياً في العيان (أي من الممتدّ)، تسمح له بالانتقال إلى ما لا يمكن أبداً، لا للحسّ ولا للمخيِّلة، أن يتمثَّلاه فعلياً (أي إلى البسيط)؛ وهو لن يعترف، ولا حتى بالأخذ كأساسٍ أيضاً **في الطبيعة**، بقدرةٍ على الفعل

(الحرِّيَّة) بصرف النظر عن قوانين الطبيعة؛ وهو بذلك يقلِّل من عمل الفهم الذي قوامه إتِّباع خيط القواعد الضروريَّة في اقتفاء أثر نشوء الظاهرات؛ أخيراً، لن يسلِّم التجريبيُّ بأن علّة أيِّ شيء (الكائن الأول) يجب أن يُبحث عنها خارج الطبيعة لأننا لا نعرف أيَّ شيء آخر خارج الطبيعة، كونها هي الوحيدة التي تقدِّم لنا الموضوعات ويمكنها أن تعلِّمنا قوانينها.

حقاً، إذا كان الفيلسوف التجريبيُّ لا قصد له من وراء إقامة نقيض قضيته إلا أن يكبح وقاحة وتجاسر العقل الذي يتجاهل غايته الحقيقية ويتباهى بـ **إدراكه وعلمه**، هناك حيث يتوقف في الحقيقة كلُّ إدراكٍ وكلُّ علم، وحينما يراد الادعاء بأن ما يراد التسليم بصحته بالنظر إلى المصلحة العملية إنما هو ترقيةٌ للمصلحة النظرية، لكي يقطع، حينما يفيد ذلك راحته، خيط الأبحاث الطبيعية، ولكي يربطه، بحجة توسيع المعرفة، بأفكارٍ ترانسندنتاليةٍ، لا يُعرف بواسطتها حقيقةً إلا **أننا لا نعلم شيئاً**؛ أقول: لو كان التجريبيُّ ليكتفي بهذا لكان مبدأه حكمةً للاعتدال في الادعاءات وفي الأقوال، وتكون في الوقت نفسه التوسُّع الأكبر الممكن لفهمنا، بواسطة المعلِّم المقدَّم علينا، أعني التجربة. لأنه، في حالةٍ كهذه، سوف لن تؤخذ منا **الافتراضات** العقلية لمصالحنا العملية ولا **الإيمان** الذي تقتضيه؛ فقط لن يكون بالإمكان أن نجعلهما يمثُلان تحت عنوان وتحت فخفخة العلم وإدراك العقل، لأن **العلم** النظريَّ الحقيقيَّ لا يمكنه أن يطال أيَّ موضوع آخر سوى موضوع التجربة، وكذلك، إذا تخطَّينا حدودها، فإن التأليف الذي يسعى إلى معارف جديدةٍ ومستقلَّةٍ عن التجربة، لا يتصرَّف بأيِّ أساسٍ عيانيٍّ بكون باستطاعته العكوف عليه.

ولكن، إذا أصبحت الدوغمائية، بالنسبة إلى الأفكار (كما

يحدث ذلك أكثر من مرّةٍ) هي نفسها دوغمائيةً ونفت بوقاحةٍ ما هو فوق فَلَك معارفها العينية، فإنها تقع هي نفسها في خطأ الإفراط الذي هو هنا مستحقٌّ اللّوم أكثر من ضَرَرٍ لا يُعوّض يلحق هكذا بمصلحة العقل العملية.

هذا هو التناقض بين **الإبيقورية**[31] والأفلاطونية[*]

إن كلاً من **إبيقوروس وأفلاطون** يؤكّد أكثر مما يعلم. **الأول** يشجّع العلم ويسير به إلى الأمام - وإن يكن لغير صالح ما هو أخلاقيٌّ، أما **الثاني** فلا شك في أنه يمنحنا مبادئ ممتازةً للبحث في

---

(31) إلا أن السؤال لا يزال قائماً عمّا إذا كان إبيقوروس[هو الفيلسوف اليوناني (341 ـ 270 ق. م.) الذي أسّس في أثينا هذه المدرسة التي اشتهرت تحت اسمه في تاريخ الفكر الفلسفي بتأسيس المعرفة والأخلاق على معطيات الحواسّ، بشرط السيطرة عليها (المترجم)]. قد قام يوماً بعض هذه المبادئ كمداعاتٍ موضوعية. فإذا لم تكن، في واقع الأمر، أكثر من حكم للاستعمال النظريّ للعقل، يكون قد أظهر بذلك روحاً فلسفيةً أصيلةً أكثر من أيّ من حكماء العالم في العصور القديمة. أنه، في شرحنا للظاهرات يجب أن نتقدّم في العمل كما لو أن المجال الذي يتحرّك فيه البحث ليس محدّداً لا بأيّ حدٍّ في المكان ولا بأيّ بدءٍ للعالم في الزمان، أنه يجب أن نكتفي بما تعلّمنا إياه التجربة بخصوص المادّة التي يتألّف منها العالم؛ أنه يجب ألا نتطلع إلى أي طريقة لتنظيم الأحداث غير تلك المعيّنة بالقوانين التي لا تتبدّل للطبيعة، وأخيراً أنه يجب علينا ألاّ نستعمل فرضية علّةٍ منفصلةٍ عن العالم؛ كلّ هذه هي مبادئ صحيحة جداً حتى اليوم، لكنها قلّما تُراعى لأجل توسيع الفلسفة النظرية، وكذلك أيضاً للعثور على مبادئ الأخلاق، بصرف النظر عن كلّ موردٍ خارجي، من دون أن يكون بالإمكان أن يُتهّم ذاك الذي يفضّل أن **يتجاهل** هذه القضايا الدوغمائية، ما دمنا مشغولين بمجرّد النظر، يُتّهم بأنه يريد أن **يُنكرها**.

(*) نسبةً إلى أفلاطون (427 ـ 348 ق. م.) وقد عرفت المدرسة الأفلاطونية تطوُّراتٍ مختلفة الاتجاهات بحسب تفسير كلٍّ منها لأفكار أفلاطون. فهناك ما بناه تلاميذه وأتباع تلاميذه حول نظريته في المعرفة والأخلاق والسياسة، وهناك من أخذ ببعض أفكاره في المنظومة الخاصة به. هكذا فعل بعض الرومان ثم بعض مفكري العصور الوسيطة وعصر النهضة في أوروبا، كما حدث ذلك أيضاً عند بعض الفلاسفة العرب الذين تأثروا خصوصاً بالفهم الأفلوطيني الذي اعتبر أفلاطونياً. وعرفت إيطاليا القرن الخامس عشر وكذلك إنجلترا أفلاطونيين. أما في ألمانيا فقد أعاقت المثالية إحياء فلسفة أفلاطون، وبدءاً بلايبنتز اعتمد فهمٌ تاريخيٌّ موثّقٌ للأفلاطونية الأصلية.

ما هو عمليٌّ، لكنه، بهذا بالذات، بالنسبة إلى كلِّ ما لا يؤذن لنا فيه إلا بعلم نظريٍّ، فيسمح للعقل بأن يجري وراء توضيحاتٍ مثاليةٍ لظاهراتَ الطبيعة وأن يُهمل بمقابلها البحث الطبيعيّ.

أخيراً، وفي ما يخصُّ النقطة **الثالثة** التي يمكن أن يُنظر إليها على أنها الخيار المؤقَّت بين الطرفين المتنازعين، فإنه لغريبٌ جدّاً جدّاً أن تكون الدوغمائية مكروهةً كلّياً لكلِّ شعبيةٍ، في حين أنه يجدر الاعتقاد مهما كان بأن الفهم العام سوف يتقبَّل بلَهَفٍ مشروعاً يعده بأن يُرضيه لا بشيءٍ إلا بمعارف التجربة وبترابطها المطابق للعقل، بدلاً من أن تضطرَّها الدوغمائية الترانسندنتالية أن تطلع نحو مفاهيم تتخطّى بعيداً نظر وقدرة عقل الرؤوس المتمرِّسة في التفكير. لكنَّ هذا هو بالذات الدافع الذي يحفِّز الفهم العام. لأنه يجد نفسه عندئذ في حالةٍ لا يستطيع حتى أكثرُ العلماء علماً أن يُخرجه منها. فإذا كان هو يفهم القليل أو لا شيء، إلا أنه لا يمكن لأحدٍ أن يتبجَّح بأنه يعرف أكثر بكثير؛ وحتى إذا لم يكن قادراً على إعطاء صيغةٍ مدرسيةٍ لخطابه، على عكس ما يفعله الآخرون، إلا أنه يستطيع أن يُشغل نفسه باستدلالاتٍ وحججٍ، متنقِّلاً بين مجرَّد الأفكار التي يُمكن دائماً أن تستعمل بصددها كلُّ أنواع الفصاحة، وذلك لأن **أحداً لا يعلم شيئاً عنها**؛ بينما كان يجب على الفهم العامِّ في ما يتعلَّق بالبحث في الطبيعة أن يظلَّ صامتاً وأن يعترف بجهله. إذاً، البُطء والعُجب يشكِّلان الآن توصيةً قويَّةً لصالح هذه المبادئ. فضلاً عن ذلك، بالرغم من أنه سوف يصعب كثيراً على فيلسوفٍ أن يسلِّم بشيءٍ ما كمبدأٍ لا يستطيع أن يحاسب نفسه عليه، أو حتى[32] أن يُدخل مفاهيم لا يمكن إدراك واقعها الموضوعي، مع ذلك لا

(32) في الطبعة A: (noch weniger) أيضاً أقلّ. هنا في الطبعة B: (gar) حتى.

يوجد شيءٌ أكثر شيوعاً عند الفهم العام. إنه يريد أن يكون له شيءٌ ما يستطيع أن يبدأ منه بطمأنينة. والصعوبة المرتبطة بفهم نفس افتراضٍ كهذا لا تقلقه، لأن هذه الصعوبة لا تخطر أبداً على باله (وهو الذي لا يعلم ما معنى الفهم)، ويعتبر معروفاً ما هو مألوفٌ لديه بسبب الاستعمال المتكرِّر. لكن، في النهاية، يغيب عنده كلُّ اهتمامٍ نظريٍّ بوجه الاهتمام العمليِّ ويتخيَّل للفهم العام أنه يفهم ويعلمُ ما الذي تسوقه إليه همومه أو آماله ليقبل بها، أو ليؤمن بها. بهذه الطريقة تفقد التجريبيَّة التي تمثِّل العقل في أمثل الصفات ترانسندنتالياً كلَّ شعبيةٍ بالكامل، ومهما كان يمكن أن تكون مجحفةً بحقِّ أعلى المبادئ العملية، يبقى أنه لا خوف من أنها ستستطيع دوماً تخطِّي حدود المدرسة وتكسب بين الناس سمعةً كبيرةً إلى حدٍّ ما وبعض الخطوة.

العقل البشريُّ معماريٌّ بحكم طبيعته، أي إنه ينظر إلى كلِّ المعارف على أنها تنتمي إلى منظومةٍ ممكنةٍ، ومن هنا فهو لا يقبل أيضاً إلا مبادئ كالتي، على الأقل، لا تعطِّل قدرة معرفةٍ قد نكون وصلنا إليها على أن توضع مع غيرها في منظومةٍ ما. لكن قضايا نقيض القضية هي من النوع الذي يجعل إنجاز بنيان المعارف ممتنعاً امتناعاً كلِّياً. فبموجبها توجد دائماً ما بعد حالٍ من أحوال العالم، حالٌ أخرى أقدم منها؛ توجد في كلِّ جزءٍ دائماً أجزاء أخرى هي نفسها قابلةٌ للانقسام بدورها؛ وقبل كلِّ حَدَثٍ يوجد حَدَث آخر هو بدوره ناتج من آخر؛ وفي الوجود بعامةٍ، كلُّ شيءٍ مشروطٌ دائماً ومع ذلك هو ليس متوقِّفاً على أيِّ وجودٍ غير مشروطٍ وأوَّل. ولما كان نقيض القضية لا يسلِّم بوجود أوَّلٍ ولا حتى ببدءٍ يمكن أن يشكِّل أساساً على الإطلاق للبناء، فإن إقامة بناءٍ كاملٍ للمعرفة، أمام افتراضاتٍ كهذه، يكون مستحيلاً كلياً. وعليه فإن مصلحة العقل

المعمارية (التي تقتضي وحدة العقل لا تكون وحدةً تجريبيةً، بل **قبْلياً**) تحمل معها ضمنياً توصيةً طبيعيةً لصالح مداعاة القضية.

ولكن، إذا استطاع أحدٌ أن يتحرَّر من كلِّ مصلحةٍ، وأن يتفحَّص مداعاة العقل في ما يتعلَّق فقط بأسسها، من دون الأخذ بالاعتبار تبعاتها، فإن شخصاً كهذا، على افتراض أنه لن يعرف مخرجاً آخر سوى تبنِّي هذه التعاليم أو تلك، فإنه سوف يدخل في حالة تحيُّرٍ لا يتوقَّف. اليوم، سيكون باستطاعته أن يقتنع بأن الإرادة البشرية **حرَّةٌ**؛ وغداً، نظراً لسلسلة الطبيعة التي لا تُحلُّ، سيقتنع بأن الحرية ليست سوى وهم، ويعلن أن **الطبيعة** هي كلُّ ما هو موجود. ولكن، إذا ما حان بعد ذلك وقت الفعل والعمل، فإن لعبة العقل النظريِّ فقط تلك سوف تختفي مثل صور خيال الظلِّ لحلم، وفي اختياره لمبادئه الخاصة به لن يطيع إلا المصلحة العملية. ولكن، بما أنه يليق بكائنٍ يفكِّر ويبحث أن يكرِّس بعض الوقت فقط لفحص عقله الخاصِّ به، محرِّراً نفسه كلياً لهذا الغرض من كلِّ تحزُّبٍ ومبلِّغاً ملاحظاته جهراً للآخرين للحصول على حكمهم ورأيهم، وهكذا لا يمكن أن يُلام أحدٌ، وأقلُّ من اللَّوم بكثير، أن يحول دون وضع القضايا ونقائض القضايا أمام محلَّفين، مع السماح بأن تدافع عن نفسها من دون أن يُخشى أيُّ تهديدٍ، محلَّفون من نفس مستواه (أي مستوى أناسٍ ضعفاء).

الفصل الرابع
من نقيضة العقل المحض
في مشكلات العقل المحض الترانسندنتالية
من حيث يجب ببساطةٍ أن يكون حلُّها ممكناً

إن من يعتدُّ بحلِّ كلِّ مشكلةٍ وبالإجابة عن كلِّ سؤال سيكون

بمثابة إقرار منه بعجرفةٍ فارغةٍ وَقِحَةٍ وبغرورٍ لا حدَّ له يدمِّران حالاً الثقة التي قد تكون وُضعت فيه لولا ذلك. وفي الوقت ذاته توجد علومٌ يكون من طبيعتها أن كلَّ سؤالٍ تثيره هي يجب أن يكون بالإمكان الحصول على جوابٍ عنه مباشرةً انطلاقاً ممَّا نعلمه، لأن الجواب يجب أن ينبع من الينابيع عينها التي للسؤال، وبالتالي من غير المسموح أبداً أن ندَّعي جهلاً لا يمكن تجنُّبه، بل يجب علينا أن نقدِّم حلاً في كلِّ حال. أما ما هو **حقٌّ** أو **باطلٌ** في جميع الحالات الممكنة فيجب أن يكون بالإمكان معرفته على أساس قاعدةٍ، لأن الأمر متعلِّقٌ بالتزامنا، ونحن أيضاً لا التزام علينا تجاه **ما لا يمكننا أن نعرفه**. وفي توضيح ظاهرات الطبيعة، يجب أثناء ذلك أن يبقى الكثير غير معروفٍ لدينا وأن يبقى العديد من الأسئلة غير قابلٍ للحلِّ، لأن ما نعرفه عن الطبيعة، بالنسبة إلى ما يجب علينا أن نوضحه، هو بعيدٌ جدّاً عن أن يكون كافياً في جميع الحالات. والسؤال الآن هو: هل في الفلسفة الترانسندنتالية سؤالٌ يتعلّق بموضوعٍ مقدَّمٍ للعقل يكون غير قابلٍ لأن يُجاب عنه بواسطة هذا العقل المحض بالذات، وهل يمكننا بحقٍّ أن نتهرَّب من الإجابة الحاسمة، معتبرين أن موضوع السؤال غير أكيدٍ على الإطلاق (بقدر ما يمكننا أن نعرف)، لكن يجب أن نعطيه محلاً بين تلك الموضوعات التي لدينا مفهومٌ عنها بقدرٍ كافٍ لطرح سؤال، إلا أنه تنقصنا الوسائل أو القدرة كلياً للإجابة عنه في أيِّ وقتٍ كان.

والآن، أنا أزعم أن للفلسفة الترانسندنتالية هذه [الصفة] المميِّزة من بين كلِّ معرفةٍ نظرية: أنه لا يوجد سؤال يتعلَّق بموضوعٍ للعقل المحض يبقى من دون حلٍّ من قِبَل هذا العقل البشريِّ نفسه بالذات، وأنه ليس ثمة من تعليلٍ بجهلنا لا يمكن تجنُّبه، ولا من عمقٍ بعيد الغور للمشكلة، بإمكانهما أن يُحرِّرانا من الالتزام بالإجابة عنه؛ لأن

المفهوم نفسه بالذات، الذي يمكّننا من طرح السؤال يجب أن يجعلنا أيضاً أكفياء بلا ريبٍ لأن نجيب عن هذا السؤال، لأن الموضوع لا يوجد إطلاقاً خارج المفهوم (مثلما هو أيضاً في حالة الحقّ والباطل).

لكن، لا توجد في الفلسفة الترانسندنتالية أسئلةٌ، سوى الأسئلة الكوزمولوجية، التي يمكن أن يُطلب بحقٍّ في ما يخصُّها جوابٌ كافٍ يتعلّق بطبيعة الموضوع من دون أن يكون مسموحاً للفيلسوف أن يتهرَّب منها متعلّلاً بغموضٍ داجن، ولا يمكن لهذه الأسئلة أن تعود إلا إلى الأفكار الكوزمولوجية. لأن الموضوع يجب أن يكون معطىً تجريبياً وأن لا يتوجَّه السؤال إلا إلى تطابقه مع فكرة. فإذا كان الموضوع ترانسندنتالي وبالتالي هو نفسه غير معروفٍ ما إذا الشيء الذي ظاهرته (فينا نحن أنفسنا) هو التفكير (نفسٌ) كائنٌ بسيطٌ هو في ذاته، هل يكون علّةً لكلِّ الأشياء بأجمعها، هي [علّةٌ] ضرورية مطلقاً... إلخ. هكذا يجب علينا أن نبحث عن موضوع لأفكارنا نستطيع أن نعترف بأنه مجهولٌ بالنسبة إلينا، ولكن مع ذلك هو لا يكون مستحيلاً(*) لهذا السبب. إن للأفكار الكوزمولوجية وحدها [الصفة] المميّزة في ذاتها، بأنها تستطيع أن تفترض موضوعها

(*) لا شكَّ في أنه لا يمكن أن نعطي أي جوابٍ عن السؤال عما هي طبيعة موضوعٍ ترانسندنتالي، أي، **ما عساه يكون**؛ ولكن يمكن القول أيضاً: إن **السؤال** نفسه **هو لا شيء**، والسبب في ذلك أنه لم يُعطَ له هو نفسه أيُّ موضوع. إذاً، إن كافة أسئلة علم النفس الترانسندنتالي يمكن أن يُجاب عنها أيضاً، وقد تمَّت الإجابة عنها بالفعل؛ **فهي** تُعنى بالحامل الترانسندنتالي لكلِّ الظاهرات الداخلية، الذي هو بدوره ليس ظاهرةً وبالتالي ليس **معطىً** كموضوع؛ هكذا لا تجد هنا أيّاً من المقولات (التي يُطرح السؤال فعلاً باتجاهها) شروط تطبيقها. هذه إذن حالةٌ من الحالات التي، بما أن العبارة العامة تصحُّ فيها، أن لا جواب هو مع ذلك جواب، أي أن سؤالاً عن طبيعة ذلك الشيء الذي لا يمكن أن يُفكَّر بواسطة أيِّ **محمولٍ** معيَّن، **لأنه** يوضع خارج مجال الموضوعات تماماً، التي يمكن أن تُعطى لنا، هو سؤالٌ باطلٌ وفارغٌ تماماً.

والتأليف التجريبيّ المطلوب لمفهومها على أنهما معطيان، وأن السؤال الذي ينبع منهما لا يُعنى إلا بتقدُّم هذا التأليف، من حيث يجب عليه أن يحتوي الكلّية المطلقة، وهذه الأخيرة لم تعد شيئاً تجريبياً، بفعل أنها لا يمكن أن تعطى في أيِّ تجربة. وبما أن الكلام هنا يدور فقط حول شيءٍ بصفته موضوع تجربةٍ ممكنةٍ، وليس كشيءٍ في ذاته، فالجواب عن السؤال الكوزمولوجيّ المفارق لا يمكن أن يوجد إلا في الفكرة، لأنها لا تُعنى بأيِّ موضوعٍ في ذاته؛ وبالنسبة إلى التجربة الممكنة، لا يُبحث عمَّا يمكن أن يكوِّن معطى في الواقع (in concreto) في تجربةٍ ما، بل عمَّا هو موجودٌ في الفكرة، الذي يجب على التأليف التجريبي أن يقترب منه فقط. ينتج من ذلك أن السؤال هو من النوع الذي لا يمكن حلُّه انطلاقاً من الفكرة وحدها، التي، بما أنها مجرَّد صنيعة العقل، فهو إذاً لا يستطيع أن يدفع بالمسؤولية عنه ويُلقي بها على الموضوع المجهول.

إنه لبس في غاية الغرابة، كما يبدو في أول الأمر، أن علماً يمكن أن يطلب ويتوقَّع في ما يتعلَّق بكلِّ الأسئلة التي تدخل في مفهومه أسئلة داخلية (quaestiones domesticate) حلولاً **يقينةً**، حتى وإن لم تكن في الوقت الحاضر أيضاً متوفرة. فبالإضافة إلى الفلسفة الترانسندنتالية هناك أيضاً علمان عقليّان محضان، أحدهما ذو محتوى نظريٍّ وحسب والثاني ذو محتوى عمليّ: **الرياضيات** المحضة **والأخلاق المحضة**. هل سمع أحدٌ حقاً في أيِّ وقتٍ كان أنه، بسبب جهلٍ ضروريٍّ بالشروط، يُسلِّم بأنه غير مؤكَّدٍ ما هي العلاقة بين القطر والدائرة بكلِّ دقَّة بأعداد صحيحة أو صمَّاء؟ وحيث إنه لم يكن لتلك العلاقة أن تُعطى بشكلٍ مناسبٍ بالضرب الأول من الأعداد، وحيث إنها لم تكن قد وُجدت بعد بالضرب الثاني، فقد يُحكم على ذلك أنه يمكن الإقرار على الأقلِّ بامتناع هذا الحلّ، وقد أعطى

لامبرت(*) الدليل على ذلك. أما في المبادئ العامّة للأخلاق فلا يمكن أن يوجد شيءٌ غير يقينيٌ، لأن القضايا إما هي باطلةٌ كلّياً وفارغةٌ من المعنى، وإما يجب أن تصدر عن مفاهيم عقلنا وحسب. وعلى العكس، ثمة في علم الطبيعة ما لا يحصى من التخمينات لا يمكن أبداً أن يُتوقَّع بصددها، لأن ظاهرات الطبيعة هي موضوعاتٌ تُعطى لنا بمعزلٍ عن مفاهيمنا، وبالتالي فالمفتاح لحلِّ مسائل كهذه لا يمكن أن يكون موجوداً لا في مفاهيمنا ولا في الفكر المحض، بل يجب أن يقع خارجاً عنّا، ولهذا السبب تبقى حالاتٌ كثيرةٌ غير مكتَشفة؛ وبالتالي لا يمكن أن يُتوقّع حلٌّ مؤكَّدٌ لها. إنني لا أبحث الآن في أسئلة الأنالوطيقا الترانسندنتالية، المتعلّقة باستنباط معرفتنا المحضة، من حيث إننا نعالج هنا يقين الأحكام فقط بالنسبة إلى علاقتها بالموضوعات لا غير، لا بالنسبة إلى مصدر مفاهيمنا نفسها.

لن نستطيع إذاً أن نتجنَّب الالتزام بحلٍّ على الأقلّ نقديٍّ لأسئلة العقل المطروحة بأن نشكو من الحدود الضيِّقة لعقلنا، وأن نعترف، مع تظاهرٍ بمعرفةٍ للذات مفعمةٍ بالتواضع، بأنه يفوق قدرة عقلنا تقرير ما إذا كان العالم موجوداً منذ الأزل، أم أن له بداية؛ ما إذا كان المكان الكونيُّ مليئاً إلى ما لا نهاية بكائناتٍ، أم أنه محصورٌ داخل حدودٍ معيَّنة؛ ما إذا كان يوجد في العالم شيءٌ ما بسيطٌ، أم أن كلَّ شيء يجب أن يقسَّم إلى ما لا نهاية، ما إذا كان يوجد خلقٌ وإنتاجٌ بحرّيَّةٍ، أم أن كلَّ شيءٍ مرتبطٌ بسلسلة نظام الطبيعة، أخيراً، ما إذا

(*) هو يوهان هنريتش لامبرت (Johann Heinrich Lambert) (1728-1777) فيلسوف وعالم رياضيات وفيزياء ألماني. أهمُّ أعماله الفلسفية: **الأورغانون الجديد** (*Nuovo Organo*) (1764) **معماريات** (*Architechtonica*) (1771) وكان يتراسل مع كَنْت.

كان ثمّة كائنٌ ما غير مشروطٍ بأكمله وضروريٌّ في ذاته، أم أن كلَّ شيءٍ يكون مشروطاً في وجوده، إذاً متوقّفاً على شيءٍ ما خارجاً عنه وبالتالي يكون عَرَضياً في طبيعته. لأن كلَّ هذه الأسئلة تخصُّ موضوعاً لا يمكن أن يكون معطىً إلا في أفكارنا، أعني أن هذا الموضوع هو الكلّية غير المشروطة إطلاقاً لتأليف الظاهرات. فإذا كانت مفاهيمنا الخاصة بنا [في ذهننا] لا تُعيننا على الوصول إلى نتيجةٍ أكيدةٍ بخصوص هذه الأسئلة، فإنه لا يجب علينا أن ندافع عن أنفسنا بحجة أن الموضوع نفسه يبقى خفياً عنا وغير معروف من قِبَلنا. لأنه لا يمكن أبداً أن يُعطى لنا شيءٌ مثل هذا (لأنه لا يمكن أن يُعثر عليه في أيِّ محلٍّ خارج فكرتنا)، بل يجب علينا أن نبحث عن السبب في فكرتنا نفسها، التي تشكّل إشكاليةً لا تُجيز أيَّ حلٍّ، والتي ننكبُّ عليها مع ذلك بعنادٍ، كما لو أن موضوعاً حقيقياً يتطابق معها. وسوف يصل بنا عمّا قريب عرضٌ واضحٌ للجدلية التي تقع في مفهومنا نفسه إلى يقينٍ كاملٍ حول ما علينا أن نحكم فيه بالنسبة إلى سؤالٍ كهذا.

بالإمكان أن يواجَهَ ما اتخذتموه من عدم اليقين بخصوص هذه المشاكل ذريعةً بالدرجة الأولى بالسؤال التالي الذي يجب عليكم أن تجيبوا عنه على الأقلّ بوضوح: من أين تأتيكم الأفكار التي تورّطون أنفسكم هنا في صعوبةٍ مثل هذه لتجدوا حلاً لها؟ هل هناك ربما ظاهراتٌ تحتاجون أنتم إلى شرحها وعليكم أن تبحثوا لها، بفعل هذه الأفكار، فقط عن مبادئ أو عن قواعد حلّها؟ افترضوا أن تكون الطبيعة مكشوفة أمامكم بالكامل وأنه لن يبقى شيءٌ مخفياً على حواسّكم ولا على وعيكم من كلّ هذا الذي يُعرض على عيانكم؛ فإنه لن يكون بإمكانكم مع ذلك، بواسطة أيّة تجربةٍ تريدون، أن تعرفوا في الواقع موضوع أفكاركم، (لأنه، بالإضافة إلى هذا العيان

الكامل، سيبقى مطلوباً أيضاً تأليفٌ كاملٌ ووعيٌ بكلّيته المطلقة، الأمر الذي ليست معرفته تجريبيَّة وممكنةً على الإطلاق)؛ إذاً لا يمكن لسؤالكم بأيِّ شكلٍ من الأشكال أن يكون ضرورياً لشرح أيَّة ظاهرةٍ قابلةٍ لأن تُقدِّم نفسها، وأيضاً كأنها ظهرت بواسطة الموضوع نفسه. لأن الموضوع لا يمكنه أبداً أن يُقدِّم نفسه لكم، لأنه لا يمكن أن يُعطى بواسطة أيّة تجربةٍ ممكنة. أنتم تبقون دائماً خاضعين، مع كلِّ الإدراكات الحسِّية الممكنة، لـ **شروطٍ**، أكان في المكان أو في الزمان، ولن تصلوا أبداً إلى أيِّ شيءٍ غير مشروطٍ لكي تقرِّروا ما إذا كان يجب أن يوضع هذا اللامشروط في بدءٍ مطلقٍ للتأليف، أو لكلّيةٍ مطلقةٍ للسلسلة، من دون أيِّ بدء. بالمعنى التجريبيِّ، الكلُّ هو دائماً نسبيٌّ فقط. الكلُّ المطلق للكمِّية (الكون)، للتقسيم، للسلالة، لشرط الوجود بعامَّةٍ، مع كلِّ الأسئلة عمَّا إذا كان يجب أن يتحقَّق بواسطة تأليفٍ متناهٍ، أو بتأليفٍ يجب أن يستمرَّ إلى ما لا نهاية، هذه الأسئلة لا تخصُّ بشيءٍ أيَّ تجربةٍ ممكنة. مَثَلاً: أنتم لا تستطيعون بالتأكيد أن تفسِّروا في كثيرٍ أو قليلٍ بطريقةٍ أفضل، أو حتى بطريقةٍ أخرى فقط، ظاهرات جسم مع التسليم بأنه مركَّبٌ من أجزاء بسيطةٍ، أو من أجزاء مركَّبةٍ بلا انقطاع دائماً؛ لأنه لن يكون بإمكانكم أبداً أن تلقوا ظاهرةً بسيطةً وكذلك أيضاً لن تلقَوا تجميعاً لا نهاية له. إن الظاهرات لا تتطلَّب أن توضح إلا بقدر ما تكون شروط التوضيح معطاةً في الإدراك الحسِّيِّ، أما كلُّ ما قد يُعطى فيها في أيِّ وقتٍ كان، **في كل مطلقٍ**، فهو[33] نفسه إدراكٌ حسّيّ، هذا الكلُّ هو، بصفةٍ خاصة، ما يُطلب له توضيحٌ في الإشكاليات الترانسندنتالية للعقل.

---

(33) في طبعة أكاديمية برلين: (kein) ليس، وهو هنا (ein) أداة النكرة وهكذا يصحُّ المعنى.

ومع أن حلَّ هذه الإشكاليات لا يمكن الوصول إليه أبداً في التجربة، فلهذا السبب لا يحقُّ لكم أن تقولوا: إنه لغير مؤكَّدٍ ماذا يجب في هذه الحال أن يُنسب إلى الموضوع. فموضوعكم هو في واقع الأمر في دماغكم ولا يمكنه بأيِّ شكلٍ من الأشكال أن يكون معطىً خارجه؛ فليس عليكم إذاً أن تهتمُّوا إلا بأن تنسجموا مع أنفسكم، وأن تتجنَّبوا الوقوف في الالتباس القائم على اعتبار أفكارنا بمثابة تمثُّلٍ مزعومٍ عن [شيءٍ] معطىً، وبالتالي أيضاً هو يجعله شيئاً يجب أن يُعرف وفقاً لقوانين التجربة. فالحلُّ الدوغمائيُّ هو إذاً ليس فقط غير مؤكَّد، بل غير ممكن. أما الحلُّ النقدي، الذي بإمكانه أن يكون حلاًّ يقينياً تماماً، فلا يعتبر السؤال موضوعياً على الإطلاق، بل يعمل باحثاً في أساس المعرفة التي تقوم عليه.

الفصل الخامس
من نقيضة العقل المحض
عرضٌ شكيٌّ للأسئلة الكوزمولوجية
عبر كلِّ الأفكار الترانسندنتالية الأربع

ينبغي أن نكون سعداء بالإحجام عن المطالبة بأن نرى أسئلتنا مجاباً عنها بحلٍّ دوغمائيٍّ، لو أننا سبق وفهمنا أن الجواب، أيّاً كان مضمونه، فهو سوف يخدم فقط زيادة جهلنا، وسيرمي بنا من استحالة فهم إلى أخرى، من ظلمةٍ إلى ظلمةٍ أكبر وقد يرمي بنا حتّى في تناقضات. إذا كان سؤالنا لا يُطرح إلا للحصول على جوابٍ إيجابيٍّ أو سلبيٍّ، سيكون من الحكمة أن نُبقي معلَّقاً في الوقت الحاضر الأسباب المحتملة للجواب، وأن نبدأ قبل كلِّ شيءٍ بتقدير ما سنكسبه في حال كان الجواب إيجابياً وما الذي سنخسره لو جاء لصالح الطرف الآخر. فإذا اتفق فعلاً في كلتا الحالتين أنهما لا

يصلان إلا إلى نتيجةٍ لا معنى لها (Non sens)، عندئذٍ نجد أنفسنا مدعوّين على ضوء أسبابٍ كافيةٍ إلى إخضاع السؤال نفسه لفحصٍ نقديٍّ لإثبات ما إذا كان قائماً منذ البداية على افتراضٍ لا أساس له، وما إذا كان يلعب بفكرةٍ تبوح بخطأها على نحو أفضل في التطبيق وعبر نتائجها منه في تمثُّلها المنفصل. هذه هي المنفعة الكبرى التي تأتي بها الطريقة الشكّيّة في معالجة الأسئلة التي يوجّهها العقل المحض إلى العقل المحض. وعلى أساس هذه الطريقة يمكن، بتحليل من الجهد، أن يتمَّ رفع الكومة الدوغمائية الكبرى، لكي يحلَّ بدلاً منها نقدٌ رزينٌ، يكون بمثابة مطهّرٍ عليه أن يصرف بسلامٍ الوهم ومعه التبجُّح بوافر المعرفة.

فلو كان بإمكاني، إذاً، أن أعرف مسبقاً عن فكرةٍ كوزمولوجيةٍ، إلى أيّة جهةٍ سوف تنحاز بالنسبة إلى لا مشروط التأليف التراجعيّ للظاهرات، فهي ستكون على كلِّ حالٍ إما **كبيرةً جداً** أو **صغيرةً جداً**، لكلِّ **مفهومٍ للفهم**؛ إنني سأكون قادراً أن أفهم أنه، لمَّا كان لا عمل للفكرة الكوزمولوجية مع ذلك إلا مع موضوعٍ للتجربة ينبغي أن يكون مناسباً لمفهومٍ ممكنٍ للفهم، ويجب عليها هي أن تكون فارغةً تماماً ومن دون معنًى بسبب أن الموضوع لا يتوافق معها، مهما كلَّفتُ نفسي وعملتُ على أن يكون لها هي نفسها، كما أُريد، وتلك هي في الواقع الحالة مع كلِّ مفاهيم العالم، التي، ولهذا السبب بالضبط، تورِّط العقل، طالما هو معلَّق بها، في نقيضةٍ محتَّمة. لنفترض بالفعل أنكم ستسلِّمون:

أولاً، بأنه **ليس للعالم بدايةٌ**، في هذه الحالة، هو **كبيرٌ جداً** على مفهومكم، لأن هذا الذي يتألَّف من تراجعٍ متتالٍ لا يمكنه أبداً أن يُمسك بكلِّ الأزليّة المنصرمة. وافترضوا **أن له بدايةٌ**، فهذه المرّة، هو صغيرٌ جداً على مفهوم فهمكم. لأنه، لمَّا كان البدء يفترض دائماً

أيضاً زمناً يسبقه، فهو ليس لامشروطاً بعد، ويفرض عليكم قانون الاستعمال التجريبيّ للفهم أن تتساءلوا أيضاً عن شرطٍ زمنيٍّ أعلى؛ فالعالم هو إذاً في ما يبدو صغيرٌ جداً على هذا القانون.

والأمر هو على النحو نفسه بالنسبة إلى الجواب المزدوج عن السؤال حول كُبر العالم بالنسبة إلى المكان. لأنه إذا كان **لامتناهياً** ولامحدوداً، فهو **كبيرٌ** جداً على كلِّ مفهومٍ تجريبيٍّ ممكن، وإذا كان **متناهياً** ومحدوداً، فأنتم على حقٍّ بطرح السؤال أيضاً: ما الذي يعيِّن هذا الحدّ؟ ليس المكان الفارغ قريناً للأشياء، له قوامه في ذاته، ولا يمكنه أن يكون شرطاً يمكنكم أن تقفوا عنده، كما لا يمكنه بالأحرى أن يكون شرطاً تجريبياً يشكِّل جزءاً من تجربةٍ ممكنة، (لأنه، بإمكانه أن تكون له تجربة عن الفراغ المطلق؟). ولكن، بخصوص الكلّيَّة المطلقة للتأليف التجريبي يُطلب دائماً أن يكون اللامشروط مفهوماً تجريبياً. فإذاً، **عالمٌ محدودٌ** يكون **صغيراً جداً** على مفهومكم.

ثانياً، إذا سلَّمتم بأنَّ كلَّ ظاهرةٍ في المكان (مادةٍ) إنما تتألَّف من **عددٍ لامتناهٍ من الأجزاء**، فإن تراجع التقسيم بالنسبة إلى مفهومكم يكون دائماً **كبيراً جداً**؛ وإذا كان يجب على تقسيم المكان أن **يتوقّف** عند حدٍّ من حدوده، فإن التراجع هو **صغيرٌ جداً** بالنسبة إلى فكرة اللامشروط. لأن هذا الحدَّ يُبقي دائماً على إمكانية تراجعٍ نحو كثيرٍ من الأجزاء المحتواة فيه.

ثالثاً، إذا سلَّمتم بأنَّ في كلِّ ما يحدث في العالم **لا** يوجد أيُّ شيءٍ لا يكون ليؤخذ في الاعتبار بأنه نتيجةٌ بحسب قوانين **الطبيعة**، فسيكون أن سببيَّة العلَّة هي دائماً شيءٌ ما يحدث، جاعلاً تراجعكم نحو علَّةٍ أعلى وبهذا إطالة سلسلة الشروط ضرورية **قبلياً**. فمجرد **الطبيعة** الفاعلة هي إذاً **كبيرةٌ جداً** على كلِّ مفهومٍ لكم في تأليف أحداث العالم.

وإذا اخترتم، بين وقتٍ وآخر، أحداثاً محدَثَةً **تلقائياً**، إذاً بـ **حريةٍ**، فسيلاحقكم الـ لماذا بموجب قانونٍ للطبيعة لا مفرَّ منه، ويُرغمكم على الذهاب إلى ما وراء هذه النقطة، بفعل قانون السببية للتجربة، وتجدون أن مثل هذه الكلِّيَّة للرَّبط هي **صغيرةٌ جداً** بالنسبة إلى مفهومكم التجريبيّ الضروريّ.

رابعاً، إذا سلَّمتم بكائنٍ **ضروريٍّ إطلاقاً** (سواء كان العالم نفسه، أو شيئاً ما في العالم، أو علَّة العالم)، فإنكم تضعونه في زمنٍ بعيدٍ بما لا نهاية له عن كلِّ لحظةٍ يمكن أن تكون معطاةً، لأنه إن لم يكن كذلك، فسيكون متوقِّفاً على وجودٍ آخر وأقدم. ولكن، حينئذٍ، يكون هذا الوجود عصياً على مفهومكم التجريبيّ **وكبيراً جداً** بالنسبة إليه بحيث إنكم لن تستطيعوا يوماً أن تصلوا إليه بأيِّ تراجعٍ متَّصل.

أما إذا كان في رأيكم أن كلَّ ما ينتمي إلى العالم (سواء كان بصفته مشروطاً أو بصفته شرطاً) إنما هو **مصادفٌ**، فإن كلَّ وجودٍ معطىً لكم هو **صغيرٌ جداً** بالنسبة إلى مفهومكم. لأنه سوف يرغمكم أيضاً دائماً على البحث عن وجودٍ آخر يكون هو متوقِّفاً عليه.

لقد قلنا: في جميع هذه الحالات، إن **فكرة العالم** هي دائماً إما كبيرةٌ جداً، أو صغيرةٌ جداً بالنسبة إلى التراجع التجريبي، إذاً بالنسبة إلى كلِّ مفهوم الفهم ممكن. لماذا إذاً لم نعبِّر عن أنفسنا على عكس ذلك وقلنا: في الحالة الأولى، إن المفهوم التجريبيَّ هو دائماً صغيرٌ جداً بالنسبة إلى الفكرة، ثم، في الحالة الثانية، إنه دائماً كبيرٌ جداً، وإن الخطأ هو إذاً من التراجع التجريبي، بدلاً من أن نتَّهم الفكرة الكوزمولوجيَّة بأنها هي التي انحرفت بنا، بزيادةٍ أو بنقصانٍ، عن هدفها، أي التجربة الممكنة. إن التجربة الممكنة هي وحدها التي بإمكانها أن تعطي واقعيَّةً لمفاهيمنا؛ من دون هذا يكون كلُّ مفهومٍ فكرةً فقط، من دون حقيقةٍ ومن دون أيَّة صلةٍ بموضوع. وبالتالي،

إن المفهوم التجريبيّ الممكن هو المقياس الذي على أساسه كان يجب أن يُحكم على الفكرة: هل هي مجرد فكرةٍ أو كائن ذهنيٌ، أم أنها تجد موضوعها في العالم. فإذا قلنا عن شيءٍ هو على علاقةٍ بشيءٍ ما آخر إنه كبيرٌ جداً أو صغيرٌ جداً، فإن الأول يُعتبر على أنه موجودٌ من أجل الثاني، ويكون مستلزِماً أن يكون مناسباً له. من جملة الأشياء التافهة للبحث في مدارس الجدل القديمة كان هذا السؤال: إذا كان لا يمكن لكلَّةٍ أن تمرَّ من ثقب، فهل ينبغي أن نقول إن الكلَّة كبيرةٌ جداً أم إن الثقب صغيرٌ جداً؟ في هذه الحالة ليس للعبارة التي تستخدمونها أيَّة أهمِّية؛ لأنكم لا تعرفون أياً من الشيئين وجد من أجل الآخر. إلا أنكم، على العكس لن تقولوا: الرجل طويلٌ جداً بالنسبة إلى ثوبه، بل الثوب قصيرٌ جداً بالنسبة إلى الرجل.

يُفضي بنا الأمر على الأقلّ إلى الشكّ الثابت الأساس: أن الأفكار الكوزمولوجية، ومعها كلّ الادعاءات المماحكة المتنازعة في ما بينها، ربما يقوم أساسها على مفهومٍ فارغٍ وخياليٍّ للطريقة التي يعطى بها لنا موضوع هذه الأفكار؛ وسوف يضعنا هذا الشكُّ على الطريق الصحيح لأن نكشف حقيقة الخديعة التي ضلَّلتنا طويلاً.

الفصل السادس
من نقيضة العقل المحض
حول المثاليةِ الترانسندنتالية بصفتها المفتاح لحلِّ الجدليَّة الكوزمولوجية

لقد برهنّا في الإستيطيقا الترانسندنتالية كفايةً عن أن كلَّ ما يُعاين في المكان أو في الزمان، إذاً كلَّ موضوعات تجربةٍ ممكنةٍ بالنسبة إلينا، ليست سوى ظاهراتٍ، أي مجرّد تمثُّلاتٍ، هي، كما يتمُّ

تمثُّلها في الحدود التي نتمثَّلها ككائناتٍ ممتدَّةٍ، أو سلاسل من تغيُّراتٍ، ليس لها، خارج أفكارنا، أيُّ وجودٍ قائم في ذاته. وقد سمِّيتُ هذه النظرية **المثالية الترانسندنتالية**[34] إن الواقعيَّ، بالمعنى الترانسندنتالي، يحوِّل هذه التعديلات على حساسيتنا إلى أشياء قائمةٍ في ذاتها، جاعلاً من **مجرَّد تمثُّلاتٍ** أشياء في ذاتها.

سيكون فيه إجحاف بحقِّنا لو أُريد أن تُنسب إلينا تلك المثالية التجريبية سيِّئة السمعة جداً من قبل ذلك بكثير، التي تُرفق بالتسليم بواقعيَّة المكان الخاصة به فتنكره، أو على الأقلّ تضع موضع شكٍّ، وجود كائناتٍ ممتدَّةٍ فيه، ولا تعترف، بهذا الخصوص، بأيِّ فرقٍ قابلٍ للبرهان بكفاية بين الحلم والحقيقة. وفي ما يتعلَّق بظاهرات الحسِّ الداخليِّ في الزمان، لا تجد هذه المثالية أيَّة صعوبةٍ في الإقرار لها بأنها أشياء حقيقية؛ بل إنها تذهب إلى حدِّ الزعم بأن هذه التجربة الداخلية تقدِّم لوحدها برهاناً كافياً عن الوجود الحقيقيِّ لموضوعها (في ذاته)، مع كلِّ هذه التعيينات الزمنية.

أما مثاليتنا الترانسندنتالية فتُجيز، على العكس، أن موضوعات العيان الخارجي، هكذا كما تُعاين في المكان، هي أيضاً حقيقيةٌ، وأن كلَّ التغيُّرات في الزمان، كما يتمثَّلها الحسُّ الداخليُّ، هي حقيقيةٌ أيضاً. وبالفعل، بما أن المكان هو صورةٌ لذلك العيان الذي نسمِّيه العيان الخارجيَّ، وبما أنه من دون موضوعاتٍ في المكان لن يحدث أيُّ تمثُّلٍ تجريبيٍّ، فإنه يمكننا ويجب علينا أن نسلِّم بوجود كائناتٍ ممتدَّةٍ فيه، وكذلك هو الأمر أيضاً مع الزمان. إلا أن ذلك

---

(34) وقد أسميتها أيضاً أحياناً **المثالية الصورية** لتمييزها عن **المثالية المادية**، أي العاديّة، التي تشكُّ في وجود الأشياء الخارجية نفسها أو تنكره. ويبدو في كثيرٍ من الحالات أنه من الأفضل أن نستخدم هذا التعبير الأخير لا الأول كي نمنع كلَّ سوء فهم.

المكان، مع هذا الزمان، وفي وقتٍ واحدٍ مع كليهما ليست كلُّ الظاهرات، مع ذلك، في ذاتها، **أشياء**، بل ليست إلا تمثُّلاتٍ، ولا يمكنها أبداً أن توجد خارج روحنا؛ حتى العيان الداخليُّ والحسِّيُّ لروحنا (بصفته [معايناً] كموضوعٍ للوعي) يتمُّ تمثُّل تعيينه بواسطة تتالي مختلف الحالات في الزمانِ، هو أيضاً ليس الأنا - الذّات في جوهرها وصميمها، كما توجد في ذاتها، أو الحامل الترانسندنتالي، بل هو فقط ظاهرةٌ أُعطيت لحساسية هذا الكائن المجهول من قِبَلنا. لا يمكن أن يُقرَّ وجود هذه الظاهرة الداخلية كشيءٍ ما موجودٍ هكذا في ذاته، لأن شرطها هو الزمان الذي لا يمكن أن يكون تعييناً لأيِّ شيءٍ في ذاته كائناً ما كان. لكنَّ الحقيقة التجريبية للظاهرات في المكان والزمان مضمونةٌ بعيداً عن كل إمكانية شكٍ ومميَّزةٌ بشكلٍ كافٍ عن القرابة مع الحلم، مع أن المكان والزمان مرتبطان تماماً وبإحكام في تجربةٍ بحسب قوانين تجريبية.

إذاً، إن موضوعات التجربة **ليست أبداً في ذاتها**، بل هي معطاةٌ في التجربة فقط، ولا توجد خارجها على الإطلاق، فأن يكون من الممكن أن يكون على سطح القمر سكان، مع أنه لم يدركهم أحدٌ إدراكاً حسِّياً حتى الآن، ففي هذه الحالة يجب أن يُسلَّم به، إلا أن ذلك لا يعني سوى أنه، مع التقدُّم الممكن في تجربتنا، قد نستطيع أن نكتشفهم يوماً ما؛ ذاك أن ما هو على علاقةٍ مع إدراكٍ حسِّيٍّ وفقاً لقوانين التقدُّم التجريبي هو حقيقيّ. فتلك الموضوعات هي إذاً حقيقةٌ بقدر ما تكون على علاقةٍ تجريبيةٍ مع وعيي الحقيقيِّ، مع أنها ليست حقيقةً في ذاتها، أي خارج تقدُّم التجربة هذا.

لا شيء يكون معطىً لنا بالفعل سوى الإدراك الحسِّيِّ والتقدُّم من هذا الإدراك الحسي نحو إدراكاتٍ حسِّيَّةٍ أخرى. لأن الظاهرات، كمجرد تمثُّلاتٍ، ليست حقيقيةً في الإدراك الحسِّيِّ؛ والظاهرة هي،

في الواقع، ليست إلا واقعية تمثُّلٍ تجريبيٍّ، أي ظاهرة. أن يُسمَّى شيءٌ ما ظاهرةً قبل الإدراك الحسِّيِّ، يعني: إما أنه يجب علينا أن نَلْقى إدراكاً حسِّيّاً كهذا في تقدُّم التجربة، أو أنه لا معنى له إطلاقاً. ذاك أنني لا أستطيع أن أقول عن شيءٍ في ذاته إنه موجودٌ إلا إذا كان على علاقةٍ مع حواسِّنا ومع تجربةٍ ممكنة. لكننا نتكلَّم هنا فقط على ظاهراتٍ في مكانٍ وزمانٍ، هما ليسا كلاهما تعييناتٍ للأشياء في ذاتها، بل فقط لحساسيتنا؛ وعليه، إن ما فيهما (ظاهراتٌ) ليس في ذاته شيئاً، بل إنها إذا لم تكن [الظاهرات] معطاةً فينا (في الإدراك الحسِّيّ)، فإنها لن تُلاقى في أيِّ مكان.

القدرة الحسِّيَّة على العيان [الحسِّيّ] هي بالمعنى الصحيح فقط قابلية التأثُّر، قدرةٌ على أن تكون متأثِّرَةً بشكلٍ أكيد بالتمثُّلات التي علاقتها ببعضها البعض هي عيانٌ محضٌ للمكان والزمان (الصور المحضة لحساسيتنا). وهذه التمثُّلات، من حيث هي مرتبطةٌ وقابلةٌ للتعيين في هذه العلاقة (في المكان والزمان) وفقاً لقوانين وحدة التجربة، تسمَّى **موضوعات**. والعلَّة غير الحسِّية لهذه التمثُّلات هي مجهولةٌ كلِّياً من قِبَلنا، ولذلك لا يمكننا أن نعاينها كشيءٍ؛ إن موضوعاً كهذا، في واقع الأمر، يجب ألا يكون متمثَّلاً لا في المكان ولا في الزمان (بوصفهما مجرد شرطين للتمثُّل الحسِّيّ) – شرطين نحن عاجزون بدونهما عن تفكير أيِّ عيان. إلا أنه يمكننا أن نسمِّي العلَّة محض العقلية للظاهرات بعامةٍ الشيء الترانسندنتالي، لكن فقط لكي يكون لدينا شيءٌ ما يتناسب مع الحساسية بصفتها استيعاباً. باستطاعتنا أن نعزو إلى هذا الشيء الترانسندنتالي كلَّ مدى إدراكاتنا الحسِّيَّة الممكنة وترابطها، ونقول إنها معطاةٌ وتوجد في ذاتها قبل كلِّ تجربة. أما الظاهرات فهي، طبقاً لذلك، ليست معطاةً في ذاتها، بل فقط في هذه التجربة، لأنها مجرَّد تمثُّلاتٍ، لا تُحيل إلى موضوع

حقيقيٌ إلا بقدر ما يترابط هذا الإدراك الحسّيُّ مع كلّ الإدراكات الحسّيّة الأخرى وفقاً للقواعد التي تشكّل وحدة التجربة. هكذا يمكن القول إن الأشياء الحقيقية من الماضي هي معطاةٌ في موضوع التجربة الترانسندنتالي؛ لكنها ليست بالنسبة إلي موضوعاتٍ وليست حقيقيةً بالفعل في الماضي إلا إذا تمثّلتُ أن سلسلةً تراجعيّةً من الإداركات الحسّيّة الممكنة (أكان تبعاً لمسار التاريخ، أو تبعاً لاقتفاء أَثَر العلل والنتائج) خاضعةً لقوانين تجريبيّةٍ، بكلمةٍ واحدة، مجرى العالم، تقود إلى سلسلةٍ زمنيةٍ منصرمةٍ تبدو كأنها شرط الزمن الحاضر. ومع ذلك، فهذه السلسلة الأخيرة لا تكون متمثّلةً حينئذٍ على أنها حقيقيةً بالفعل إلا إذا انخرطت في ترابط تجربةٍ ممكنةٍ، وليس في ذاتها، بحيث أن كلَّ الأحداث التي مضت قبل تجربتي ومنذ زمن عريق في القِدَم، لا تعني مع ذلك شيئاً إلا إمكانية مدٍّ سلسلة التجربة، انطلاقاً من الإدراك الحسّيِّ الراهن فصاعداً وصولاً إلى الشروط التي تعيّنه بحسب الزمان.

وبالتالي، إذا ما تمثّلتُ كلَّ موضوعات الحواسّ في كلِّ زمانٍ وكلَّ الأمكنة معاً، فإنني لا أضعها بذلك في زمانٍ ومكانٍ سابقين على التجربة، بل إن هذا التمثُّل ليس سوى فكرة تجربةٍ ممكنةٍ في تمامها المطلق. فقط فيها [التجربة] تكون تلك الموضوعات (التي هي ليست سوى مجرد تمثُّلاتٍ) معطاة. أما أن يُقال إنها موجودةٌ قبل أيِّ تجربةٍ تخصُّني، فهذا يعني فقط أنه عليَّ أن أبدأ أولاً بالإدراك الحسّيِّ الحاليِّ، وأتبع الطريق المرسوم إلى أن اكتشفها في جزءٍ أو ناحيةٍ من التجربة. إن علّة الشرط التجريبيِّ لهذا التقدُّم، إذاً عند أيِّ طرف فيه عليَّ أن أتوقّف، وعند أيّة نقطةٍ في التراجع عليَّ أن أعثر على هذا الطرف، هذا أمرٌ ترانسندنتالي، وبالتالي غير قابلٍ بالضرورة لأن يكون معروفاً من قِبَلي. ولكن ليس هذا ما يعنيني؛ إن ما يهمّني

يتعلق فقط بقاعدة التقدُّم في التجربة، التي فيها تعطى الموضوعات، أي الظاهرات. وفي نهاية الأمر إنه سيانٌ إذا قلت: ربما أستطيع أن أكتشف نجوماً، مع مجرى تقدُّم التجربة، على مسافةٍ أبعد مئة مرةٍ عن أبعد النجوم التي أراها الآن؛ أو أن أقول: ربما توجد نجومٌ في الفضاء على هذه المسافة، على الرغم من أن أحداً لم يكتشفها أو حتى لن يكتشفها أحد. ذلك أنه، حتى لو كانت معطاة بعامةٍ كأشياء في ذاتها، من دون علاقةٍ بتجربةٍ ممكنةٍ، إذاً هي ليست موضوعاتٍ لأنها ليست متضمَّنةً في سلسلة التراجع ولكن، إذا استُعملت هذه الظاهرات في علاقةٍ في غير هذا المكان بالذَّات في ما يتعلَّق بالفكرة الكوزمولوجية عن كلّيَّةٍ مطلقةٍ، وحينما يجري البحث في سؤالٍ يتخطَّى حدود التجربة الممكنة، فإن التمييز الحقيقي بين مختلف النظريات حول حقيقة الموضوعات المفكَّرة يكتسب أهمَّية كبرى، لكي نبعد الوهم الخادع الذي لا بدَّ وينشأ من التفسير الخطأ لمفاهيمنا التجريبية.

الفصل السابع
من نقيضة العقل المحض
قرارٌ نقديٌّ في النزاع الكوزمولوجي
للعقل مع نفسه

كلُّ نقيضة العقل المحض مبنيَّةٌ على الحجَّة الجدليَّة [التالية]: إذا كان المشروط معطىً، فإن سلسلة كلِّ شروطه تكون هي أيضاً معطاةً بكاملها؛ والحال إن موضوعات الحواس معطاةٌ لنا بصفتها مشروطةً، إذاً... إلخ. وبواسطة هذا الاستدلال القياسيِّ الذي تبدو مقدِّمته الكبرى طبيعيةً وواضحةً جداً، يتمُّ إذاً إدخال أفكارٍ كوزمولوجيةٍ بقدر ما هناك من أنواع مختلفةٍ من الشروط (في تأليف

الظاهرات)، كون هذه الشروط تشكّل سلسلة. وتفترض هذه الأفكار كلّيّةً مطلقةً في هذه السلسلات، وبهذا بالضبط تضع العقل بشكلٍ حتميٍ في نزاعٍ مع نفسه. ولكن قبل أن نكشف عمّا هو مخادعٌ في هذه الحجّة المماحكة، يجب علينا أن نُصلح لهذا الغرض بعض المفاهيم الواردة فيها بالتصحيح والتحديد.

أولاً، إن القضية التالية هي قضيّةٌ واضحة ويقينيّةٌ بلا شكّ: أنه، إذا كان المشروط معطىً فإن التراجع في سلسلة كلّ الشروط إليه إنما هو **فرضٌ**؛ لأن هذا المفهوم مشروطٍ هو مفهومٌ متعلّقٌ بشرطٍ، والأمر نفسه إذا كان هذا الشرط هو نفسه مشروطاً بدوره، متعلقّاً بشرطٍ أبعد، وهكذا دواليك عبر كلّ أطراف السلسلة. إن هذه القضية هي إذاً، تحليلياً، وليس لديها ما تخشاه من النقد الترانسندنتالي. إنها فرضيّةٌ منطقيةٌ للعقل: [يجب] أن يُتابع بواسطة الفهم وأن يستمرَّ إلى أبعد ما يمكن هذا الربط بين مفهومٍ وبين شروطه، الربط الذي أصبح يتعلّق بالمفهوم نفسه.

فضلاً عن ذلك، إذا كان المشروط، وكذلك شرطه، شيئاً في ذاته، وإذا كان الأول معطىً، فالتراجع نحو الثاني ليس فقط متطلّباً، بل إن الثاني هو **معطىً** مع الأول بالفعل. ففي واقع الأمر، بما أن ذلك صحيحٌ في ما يخصّ كافة أطراف السلسلة، فإن كلّ سلاسل الشروط، ومعها اللامشروط، إنما هي معطاةٌ في نفس الوقت أو مفترَضة بالواقع عينه أن المشروط، الذي لم يكن ممكناً **إلا** بواسطة هذه السلسلة، هو معطى. إن تأليف المشروط مع شرطه هو تأليفٌ لمجرد الفهم، الذي يتمثّل الأشياء **كما هي**، من دون أن يتساءل إذا، وكيف يمكننا أن نصل إلى معرفتها. وعلى العكس، في حال تعاملي مع الظاهرات، بصفتها مجرّد تمثُّلاتٍ، فهي ليست أبداً معطاةً إذا لم أصل إلى معرفتها (أي إليها نفسها)، لأنها ليست سوى معارف

تجريبيَّةٍ)، فإنني لا أستطيع أن أقول بدقَّةٍ بالمعنى نفسه: إذا كان المشروط معطىً، فإن كلَّ الشروط (بوصفها ظاهراتٍ) التي تسوده تجد نفسها هي أيضاً معطاةً، وبالتالي أنا لا أستطيع قطّ أن أستدلَّ على الكلِّية المطلقة لسلسلة شروطها. ذاك أن **الظاهرات** ليست سوى تأليفٍ تجريبيٍّ في الإدراك (في المكان والزمان) وهي بالتالي **معطاةٌ فيه فقط**. الآن، نتكلَّم عن الظاهرات، لا ينتج أنه إذا كان المشروط معطىً، فإن التأليف الذي يشكِّل شرطه التجريبيَّ هو أيضاً معطى بذلك ومفتَرَضٌ؛ إن تأليفاً كهذا لا يمكنه أن يقوم إلا بتراجعٍ فعليٍّ في سلسلة الشروط. ولكن يمكننا حقاً أن نقول في حالةٍ كهذه: إن **تراجعاً** نحو شروط مشروط، بكلامٍ آخر، إن تأليفاً تجريبياً مستمرًّاً هو من هذه الجهة مفروضٌ أو **معروضٌ** علينا **كمتطلَّبٍ**، وإن هذا التراجع لا يمكن أن تُعوزه شروطٌ تعطى بواسطة هذا التراجع.

يتَّضح من هنا أن المقدِّمة الكبرى للاستدلال الكوزمولوجيِّ هي المشروط بالمعنى الترانسندنتالي لمقولةٍ محضةٍ، أما المقدِّمة الصغرى فتأخذه بالمعنى التجريبيِّ لمفهومٍ للفهم المطبَّق على مجرَّد ظاهراتٍ، وبالتالي أننا نلقى هنا هذه الخدعة الجدليَّة التي تسمَّى **سفسطات أشكال القول** (sophisma figurae dictionis). إلا أن هذه الخدعة ليست مختلقةً، بل هي تضليلٌ طبيعيٌّ بالكامل للعقل العام. إذ إننا نفترض بواسطتها (في المقدِّمة الكبرى) الشروط وسلسلتها، وكأنَّ ذلك **يتمُّ دون تمحيصٍ**، أنه عندما يكون شيءٌ ما معطىً كمشروطٍ، لأنه بذلك ليس في حقيقة الأمر سوى مطلبٍ منطقيٍّ للتسليم بمقدِّماتٍ كاملةٍ لاستنتاجٍ معطىً؛ وحيث أنه لا يُلاقى أيُّ ترتيبٍ زمنيٍّ في علاقة المشروط مع شروطه، نفترضهما في ذاتهما كمعطيين **في وقتٍ واحد**. يضاف إلى ذلك إنه من الطبيعيِّ أيضاً (في المقدِّمة الصغرى) أن يُنظر إلى الظاهرات كأشياء في ذاتها

وبالقدر نفسه كموضوعاتٍ معطاةٍ لمجرَّد الفهم، مثلما جرى ذلك في المقدِّمة الكبرى، لأنني صرفت النظر عن كلِّ شروط العيان التي لا يمكن للموضوعات أن تكون معطاةً إلا من خلالها. غير أننا كنّا قد أغفلنا في ذلك فرقاً بين المفاهيم يستحقُّ أن يلاحظ. إن تأليف المشروط مع شرطه والسلسلة الكاملة للشروط (في المقدِّمة الكبرى) لا تتضمَّن إطلاقاً أيَّ تحديدٍ بالزمان، إذا لم يكن أيضاً أيِّ مفهومٍ للتتالي. بالمقابل، إن التأليف التجريبيَّ وسلسلة الشروط في الظاهرة (التي تُدرج في المقدِّمة الصغرى) هي بالضرورة متتالية وليست معطاةً الواحدة تلو الأخرى إلا في الزمان؛ وبالتالي، لم يكن بإمكاني أن أفترض، لا هنا ولا هناك، **كلِّيَّة التأليف المطلقة** وكلِّية السلسلة المتمثِّلة على هذا النحو، لأنه، هناك كانت كلُّ أطراف السلسلة معطاةً في ذاتها (من دون شرط الزمان)، في حين أنها ليست بممكنةٍ إلا بواسطة التراجع المتتالي الذي لا يكون معطىً إلا إذا أُنجز بالفعل.

بعد الحصول على اقتناعٍ بأن عثرةً كهذه تُفسد الحجَّة التي توضع عادةً في أساس (المزاعم الكوزمولوجية)، يمكن أن يُرفض بحقٍّ الطرفان المتنازعان كونهما لا يؤسسان مطلبهما على أي أساسٍ أو حقّ. إلا أن نزاعهما لا يكون قد انتهى بعد من هذه الناحية بأنَّه قد تمَّ إثبات إدانته، فهما، أو أحدهما قد يكون في الموضوع ذاته الذي يزعمه، (في الاستنتاج)، على خطأٍ، إذا لم يعرف حالاً أن يبنيه على حججٍ متينة. مع أنه يبدو أن ليس ثمة شيءٌ أكثر وضوحاً من أن واحداً من اثنين، يزعم أحدهما أن للعالم بداية، والآخر أنه لا بداية له، بل هو منذ الأزل، يجب على كلِّ حالٍ أن يكون أحدهما على حق. ولكن، إذا كان الأمر كذلك، لأن الوضوح متساوٍ من الطرفين، فإنه من المستحيل مع ذلك أن تكتشف يوماً أيُّهما هو

على حقٍّ؛ ويستمرُّ النزاع من بعد كما كان من قبل، مع أنه قد تمَّت إحالة الطرفين إلى محكمة العقل طلباً للهدوء. إذاً لم تبقَ أيّة وسيلةٍ لوضع حدٍّ جذرياً يكون مرضياً للطرفين، إن لم يكن إقناع الطرفين اللذين يفنّد كلٌّ منهما الآخر بهكذا حسم ومهارة، بأنهما يتخاصمان حول لا شيء، وأن ظاهراً ترانسندنتالياً كان يعبث بهما بأن يُريهما واقعاً حيث لا يوجد واقع. هذا هو إذاً الطريق الذي سنسلكه الآن لكي نضع حداً لنزاعٍ لا يستطيع أي حكمٍ أن يحسمه.

*

كان **زينون الإيلي**(*)، وهو ديالكتيكيٌّ حاذق، يوبَّخ جداً من قِبَل **أفلاطون** بصفته سفسطائياً عابثاً كان يحاول من أجل إظهار فنِّه أن يُثبت صحَّة القضية الواحدة بحجج جميلة المظهر ويعكسها فوراً بحجج أخرى بنفس القوة. كان يؤكِّد أن الله (على الأرجح لم يكن الله بالنسبة إليه سوى العالم) ليس متناهياً ولا غير متناهٍ، أنه ليس متحرِّكاً ولا في سكون، أنه لا مشابهٌ ولا غير مشابهٍ لأيِّ شيءٍ آخر. لقد بدا لجميع من حكموا عليه وفقاً لهذه الممارسة أنه كان يريد أن ينفي كلِّياً قضيَّتين متناقضتين في ما بينهما، وهذا غير منطقيّ. لكنني لست أرى أن هذه التُّهمة يمكن أن توجَّه إليه بحقّ. وسأقوم على الفور بتوضيح أولى هاتين القضيَّتين بالنظر إليهما عن كثب. أما بالنسبة إلى القضايا الأخرى، فإذا كان يعني بلفظ **الله** العالم، فبكلِّ تأكيدٍ كان يجب عليه أن يقول: إن العالم ليس لا

(*) فيلسوفٌ يونانيٌّ (تقريباً من 490 إلى 430 ق. م.)، تلميذ برمينيدس، أول من كتب النثر واستعمل البرهان غير المباشر ولذلك سماه أرسطو "مخترع الديالكتيك" اشتهر بمتناقضاته: مدحه أفلاطون على فنّه الديالكتيكي كوسيلة برهان وذلك في محاورة برمينيدس ويأتي فيها على ذكر مؤلّف زينون.

حاضراً باستمرارٍ في موضعه (في سكون) ولا مغيِّراً موضعه (لا يتحرَّك)، لأن كلَّ المواضع ليست إلا في العالم، لكن، إن **هذا الأخير** ليس إذاً هو نفسه **في أيِّ موضع**. وإذا كان العالم يحتوي في ذاته كلَّ ما يوجد، فإنه ليس أيضاً، بهذا المعنى، لا مشابهاً ولا غير مشابهٍ **لأيِّ شيءٍ آخر**، لأنه لا يوجد في خارجه **أي شيء آخر** يمكن أن يُقارن به. وإذا افتُرض حكمان متعارضان في ما بينهما شرطاً ممنوعاً فإنهما يسقطان كلاهما على الرغم من خلافهما (الذي هو مع ذلك ليس تناقضاً بالمعنى الدقيق)، لأن الشرط الذي كان ينبغي أن يصحَّ بموجبه فقط كلٌّ من تلك القضيَّتين قد زال.

وإذا قال قائلٌ: كلُّ جسم تفوح منه إما ريحةٌ طيِّبةٌ أو ريحةٌ كريهةٌ، فإن شيئاً ثالثاً يحصلُ، وهو أنه لا يفوح برائحةٍ إطلاقاً (ليست له أيَّة رائحة) وهكذا يمكن أن تكون كلتا القضيَّتين المتعارضتين خاطئتين. إن قلتُ، إنه ذو رائحةٍ طيِّبةٍ أو هو ليس بذي رائحةٍ طيِّبةٍ (vel suaveolens vel non suaveolens) عندئذ يكون الحكمان متعارضين بالتناقض، ويكون الأول فقط هو الخطأ، أما عكسه، أي بعض الأجسام فقط هي ذات رائحةٍ طيِّبةٍ، فإنها تشمل أيضاً الأجسام التي **لا رائحة لها** إطلاقاً. في التعارض السابق بالمتعارضات (per disparate) كان لا يزال الشرط العَرَضيُّ لشرط مفهوم الجسد (الرائحة) **باقياً** في الحكم المتعارض، ولم يُلغَ إذاً معه بواسطة هذا الحكم، وبالتالي لم يكن هذا الأخير الضدَّ المناقض [للحكم] الأول.

إذا قلتُ إذاً: العالم هو إما لامتناه من حيث المكان وإما ليس لامتناهياً (non est infinitus) فإذا كانت القضية الأولى خاطئةً، فإن ضدَّها المناقض: العالم ليس لامتناهياً، يجب أن يكون صحيحاً.

وهكذا أكون قد نفيتُ وجود عالم لامتناهٍ من دون أن أؤكّد وجود عالم متناه. ولكن، إذا أكّدتُ بالقولَ: العالم هو إما لامتناهٍ وإما متناهٍ (ليسَ لامتناهياً)، فإنه يمكن للقضيتين معاً أن تكونا خاطئتين. ذلك أنني أنظر في هذه الحالة إلى العالم بوصفه معيَّناً في ذاته بالنسبة إلى الكِبَر، بينما نحن، في أحد أحكامنا، ننفي لاتناهيه وبالتالي، ربما، وجوده المستقلّ؛ وفي حكم آخر نحن نُلحق بالعالم، منظوراً إليه كشيءٍ في ذاته، نوعاً من التعيين: هو التناهي: قد يكون هذا الحكم الأخير خاطئاً وكذلك الحكم السابق أيضاً، إذا لم يكن على العالم أن يكون معطىً بصفته **شيئاً في ذاته**، إذاً أيضاً ليس بالنظر إلى كِبَره لا كلامتناهٍ ولا كمتناه. وليُسمح لي أن أسمّي هذا **التقابل الديالكتيكيّ**، أمّا تعارض المتناقضات فليسمح لي بأن أسميه **التعارض التحليلي**. فحكمان متعارضان ديالكتيكياً قد يكونان إذاً خاطئين كلاهما، لأن الواحد لا يقتصر على مناقضة الآخر وحسب، بل يقول شيئاً أكثر مما هو لازم للمناقضة.

فإذا نظرنا إلى القضيتين: العالم لا متناهٍ من حيث الكِبَر، والعالم متناهٍ من حيث الكِبَر، على أنهما حكمان متعارضان ديالكتيكياً، فإننا نسلِّم عندئذٍ بأن العالم (كامل سلسلة الظاهرات) هو شيءٌ في ذاته. ذلك أنه يبقى، سواء أُلغيت التراجع اللامتناهي أو التراجع المتناهي في سلسلة تظاهراته. لكن، لو أزحتُ هذا الافتراض، أو هذا الظاهر الترانسندنتالي، وأنكرتُ أن العالم هو شيءٌ في ذاته، فإنه سوف يتحوّل التعارض التناقضيُّ بين الزعمين إلى مجرّد تعارضٍ ديالكتيكيٍّ، وبما أن العالم لا يوجد إطلاقاً في ذاته (بمعزلٍ عن السلسلة التراجعية لتمثُّلاتي)، فإنه لا يوجد لا ككلٍّ **لامتناهٍ في ذاته**، ولا كـ **كلٍّ متناهٍ في ذاته**. إنه يوجد فقط في التراجع التجريبيِّ لسلسلة الظاهرات ولا يوجد أبداً لذاته. وعليه، إذا كانت

هذه السلسلة مشروطةً دائماً، فإنها لن تكون أبداً معطاةً بالكامل، ولن يكون العالم بالتالي كلاًّ غير مشروط، فهو لا يوجد إذاً بصفته كذلك لا مزوَّداً بكِبَرٍ لامتناهٍ، ولا بكِبَرٍ متناه.

إن ما قيل هنا عن الفكرة الكوزمولوجية الأولى، أي عن الكلية المطلقة للكِبَر في الظاهرة، يصحُّ أيضاً عن الأفكار المتبقية. إن سلسلة الشروط لا توجد إلا في التأليف التراجعيِّ نفسه ولا تقوم في ذاتها في الظاهرة كشيءٍ خاصٍ معطىً قبل كلِّ تراجع. وعليه سيكون عليَّ أن أقول أيضاً، إن كمِّيَّةَ الأجزاء في ظاهرةٍ معطاةٍ هي في ذاتها ليست متناهيةً ولا هي لامتناهية، لأن ظاهرةً ليست فعلاً شيئاً موجوداً في ذاته، ولأن الأجزاء تُعطى بادئ ذي بدءٍ بواسطة تراجع التأليف المفكِّك وفي التراجع نفسه، وهو تراجعٌ لا يكون معطىً أبداً **بالكامل** إطلاقاً، لا كمتناهٍ، ولا كلامتناه. ويصحُّ الأمر نفسه عن سلسلة الأسباب المتناسقة كلٌّ منها فوق الآخر، أو للسلسلة التي تؤدِّي من الوجود المشروط حتى الوجود الضروريِّ بلا شرط الذي لا يمكن أبداً أن يُعتبر لا كمتناهٍ في ذاته بالنسبة إلى الكلِّية التي يشكِّلها، ولا كلامتناهٍ، لأنه، كونه سلسلةً من تمثُّلاتٍ تابعةٍ أحدها تحت الآخر، فهي لا تقوم إلا في التراجع الديناميِّ، ولا يمكنها البتَّة أن توجد في ذاتها قبل هذا التراجع أو كسلسلةٍ من أشياء، سلسلةً لها قوامها في ذاتها.

ويتمُّ، نتيجةً لذلك إلغاء نقيضة العقل المحض في أفكاره الكوزمولوجية، وذلك بأن يتمَّ إظهار كيف أنها ليست إلا ديالكتيكية ونزاعُ ظاهرٍ يأتي أصله من أن فكرة الكلِّية المطلقة، التي تصحُّ كشرطٍ للأشياء في ذاتها، قد طبَّقها [العقل] على الظاهرات التي لا يمكنها أن توجد إلا في التمثُّل، وفي حال شكَّلت سلسلةً لا يمكنها أن توجد إلا في التراجع المتتالي، وخارجاً عن ذلك ليس لها وجودٌ

من أيٍّ نوعٍ. وقد تكون نقيضة العقل هذه، مع ذلك، مفيدةً حقيقةً لاهتماماتنا النظرية، ليس بطريقة أنها تساهم بأيِّ إضافةٍ دوغمائية، وإنما بأن تقدِّم لنا دعماً مادياً آخر في أبحاثنا النقدية. لأنها تزوِّدنا ببرهانٍ غير مباشرٍ على المثالية الترانسندنتالية للظاهرات في حال كنا غير مكتفين بالبرهان المباشر الذي أقيم في الإستيطيقا الترانسندنتالية. وسيقوم البرهان على قياس الإحراج هذا. إذا كان العالم كلاً موجوداً في ذاته، فإنه إما متناهٍ، وإما لامتناه. والحال أن الاحتمال الأول وكذلك أيضاً الاحتمال الثاني هما مخطئان (بفعل البراهين المشار إليها أعلاه، من جهةٍ نقيض القضية، ومن جهة القضية). إذاً إنه لخطأٌ أيضاً أن يكون العالم (مفهوم كلِّ الظاهرات)، كلاً موجوداً في ذاته. ينتج من ذلك أن الظاهرات بعامةٍ هي لا شيء خارج تمثُّلاتنا، الأمر الذي كنا نريد قوله بالضبط بمثاليَّتها الترانسندنتالية.

هذه الملاحظة مهمّة. يدلُّ ذلك على أن البراهين أعلاه على النقيضة مربَّعة الأضعاف ليست خديعةً، بل كانت محكمةً تماماً، بموجب الافتراض أي، إن الظاهرات أو إن عالماً حسِّيّاً محتوياً إياها في داخله، إنما تشكِّل أشياء في ذاتها. إلا أن تعارض القضايا التي تنتج عنها يكشف عن أن ثمة خطأً يقع في أول افتراضٍ، وهو يقودنا بذلك إلى اكتشافٍ للطبيعة الحقيقية للأشياء، بوصفها موضوعاتٍ للحواس. فالديالكتيك الترانسندنتالي إذاً لا يأتي بأيِّ تأييدٍ على الإطلاق للرِّيبيّة، ولكن بالأحرى للمنهج الرِّيبيِّ الذي يستطيع أن يُظهر فيه مثلاً على فائدته الكبرى، إذا ما تركنا أدِّلة العقل يقارع بعضها بعضاً بأقصى حريةٍ، على الرغم من أنها لا تعطي في النهاية ما كنا نبحث عنه، إلا أنها تزوِّدنا دائماً بشيءٍ ما ذي منفعة وقابلٍ لأن يُستخدَم لتقويم أحكامنا.

الفصل الثامن
لنقيضة العقل المحض
مبدأٌ تنظيميٌ للعقل المحض
بالنسبة إلى الأفكار الكوزمولوجية

بما أننا **لا نُعطي** للكلّية بواسطة المبدأ الكوزمولوجيّ أيَّ حدٍّ أقصى لسلسلة الشروط في العالم الحسّيّ، كشيءٍ في ذاته، لكن حدّاً أقصى كهذا لا يمكن أن يكون **مفروضاً** إلا في تراجع السلسلة، فيتأتّى عن ذلك أنه هكذا يحتفظ المبدأ المفكّر فيه للعقل المحض، في هذه الحدود لصحَّة معناه، إنما يحتفظ أيضاً بصحة ايجابيةً خاصةً، هي، نعم، ليست تلك **البديهيّة** لتفكير الكلّية على أنها حقيقيةٌ في المحمول، بل بصفتها مهمَّةً للفهم، إذاً للحامل، مهمَّةٌ تتطلَّب أن يُقام ويُتابع، وفقاً لفكرة الكمال في الفكرة، التراجع في سلسلة الشروط لمشروطٍ معطى. لأنه في الحساسية، أي في المكان والزمان، يكون كلُّ شرطٍ نكتشفه أثناء بحثنا في الظاهرات، هو نفسه مشروطاً، بسبب أن الموضوعات الحسّيَّة ليست أشياء في ذاتها – وفي هذه الحالة قد يكون ممكناً الوصول إلى غير مشروطٍ على الإطلاق – بل هي تمثُّلاتٌ تجريبيَّةٌ فقط، يجب أن تجد دائماً شرطها في العيان، الذي يعيِّنها من حيث المكان ومن حيث الزمان. مبدأ العقل هو إذاً في الحقيقة **قاعدةٌ** فقط، تفرض تراجعاً في سلسلة شروط ظاهراتٍ معطاةٍ، لا يُسمح له أبداً التوقُّف عند غير مشروطٍ مطلق هو إذاً ليس مبدأ إمكانية التجربة والمعرفة التجريبية بموضوعات الحواس، إذاً ليس مبدأ الفهم؛ لأن كلَّ تجربةٍ هي محصورةٌ داخل حدودها (بحسب العيان المعطى)، هو أيضاً ليس **مبدأً مكوّناً** للعقل يتيح لنا توسيع مفهوم العالم الحسّيّ إلى ما وراء كلِّ تجربةٍ ممكنةٍ، بل هو مبدأٌ لأكبر امتدادٍ وتوسيعٍ ممكنٍ للتجربة،

يجب بموجبه ألا تكون لأيِّ حدٍّ تجريبيٍّ صحَّة حدٍّ مطلق، فإذاً مبدأٌ للعقل يطالب، **بصفته قاعدةً**، بماذا ينبغي علينا أن نفعله في التراجع، **ولا يستبق في المحمول** نفسه ما هو معطى في المحمول. ولهذا السبب قمتُ بتسميته مبدأً **تنظيمياً** للعقل؛ في حين أن مبدأ الكلِّيَّة المطلقة لسلسلة الشروط، بوصفها موجودةً في ذاتها ومعطاةً في المحمول (في الظاهرات)، هي مبدأٌ مكوِّنٌ كوزمولوجيّ. لقد أراد هذا التمييز أن يُظهر خطأ المبدأ المكوِّن وأن يمنعنا من أن ننسب (بخدعةٍ ترانسندنتاليةٍ) حقيقةً موضوعيةً لفكرةٍ لا تصحُّ إلا لتكون قاعدة.

ولكي يتمَّ تعيين معنى هذه القاعدة للعقل المحض، علينا أن نلاحظ بادئ ذي بدءٍ أنه ليس بإمكانها أن تخبرنا [أيَّ شيءٍ]. **عمَّا هو الشيء**، بل **كيف يجب أن نمضي في التعامل مع التراجع التجريبيّ**، لكي نصل إلى المفهوم الكامل للشيء. لأنه، لو حصلت الحالة الأولى، لكانت اضطلعت القاعدة بمهمَّة مبدأٍ مكوِّنٍ، الأمر الذي لا يمكن أبداً أن يكون، انطلاقاً من العقل المحض. إذاً لا يمكن أن يكون قصدنا بقولنا ذلك: إن سلسلة الشروط لمشروطٍ معطىً هي بذاتها متناهية أو لامتناهية؛ لأنه، في هذه الحالة، يكون علينا أن نفكِّر في مجرَّد فكرة الكلِّيَّة المطلقة، التي لا تُبنى[35] إلا فيها، أن نفكِّر موضوعاً لا يمكن أن يكون معطىً في أيَّة تجربةٍ، بينما تُمنح لسلسلةٍ من الظاهرات حقيقةٌ موضوعيةٌ مستقلَّةٌ عن التأليف التجريبيّ. فالفكرة العقليَّة لن تفعل إذاً إلا فرض قاعدةٍ على التأليف التراجعيِّ في سلسلة الشروط، قاعدةٌ ينطلق التأليف بموجبها، بواسطة كلِّ

(35) في قراءاتٍ أخرى: تستنتج (geschlossen)، ومقرّرة (beschlossen) وهي هنا: (geschaffen).

الشروط التابعة لبعضها البعض، من المشروط إلى غير المشروط، مع أن [هذا الأخير] لا يمكن الوصول إليه أبداً. لأن غير المشروط إطلاقاً لا يمكن أن يلقى في التجربة على الإطلاق.

ومن أجل الوصول إلى هذه الغاية، علينا الآن أن نوضح بدقّةٍ تأليف سلسلةٍ، من حيث إنها ليست مكتملةً أبداً. هنا، نستخدم عادةً عبارتين بهدف إدخال تمييزٍ، من دون أن يُعرف بوضوحٍ تبريرٌ لأساس هذا التمييز. يتكلَّم علماء الرياضيات فقط عن "تقدمٍ إلى ما لا نهاية" (progressus in infinitum)؛ الباحثون في المفاهيم (الفلاسفة) يريدون، بدلاً من هذه العبارة، فرض عبارة "تقدم إلى غير محدودٍ" (progressus in indefinitum) على أنها هي وحدها صحيحة. إنني، ومن دون أن أتوقف لفحص هذا الارتياب الذي دفعهم إلى تمييزٍ كهذا، وفحص الاستعمال المفيد أو العقيم للتمييز نفسه، سأحاول الآن أن أعطي تعييناً دقيقاً لهذه المفاهيم بالنسبة إلى مقصدي.

نستطيع أن نقول، بحقٍّ، عن خطٍّ مستقيم: يمكن أن يمدَّد إلى ما لا نهاية، وهنا سيكون التمييز بين اللانهاية والتقدُّم إلى غير محدودٍ (progressus in indefinitum) حذقاً فارغاً. لأنه، حتى حينما يقال: مدُّوا خطاً باستمرار، فإنه يكون من الأصحّ طبعاً أن يضاف "إلى غير محدودٍ" (in indefinitum) من أن يقال: "إلى ما لا نهاية" (in infinitum)، نظراً إلى أن العبارة الأولى تعني أكثر من: مدّوه إلى أبعد **ما تريدون**، أما الثانية فتعني: **يجب** عليكم ألا تتوقفوا عن مدّه (بينما ليس هذا هو ما يُراد هنا بالذات). إلا أنه، حينما يدور الكلام عن **الإمكان**، فالعبارة الأولى صحيحةٌ تماماً؛ لأنه باستطاعتكم دائماً حتى اللانهاية أن تكبِّروا الخط. ويصحُّ الأمر نفسه عن كلِّ الحالات التي يدور الكلام فيها فقط حول التقدّم، أعني عن

العملية التي تمضي من الشرط نحو اللامشروط؛ هذه العملية تمضي، في سلسلة الظاهرات إلى ما لا نهاية. فمن الوالدين يمكنكم أن تسيروا بخطٍ تنازليٍّ للإنجاب دون نهاية، وأن تفكروا وأنتم أيضاً على حقٍّ، بأن الخطَّ سيستمرُّ بالفعل في العالم. ذاك أن العقل ليس بحاجةٍ أبداً إلى الكلِّيَّة المطلقة للسلسلة، من حيث أنه لا يفترضها كشرطٍ وكمعطىً (datum)، بل فقط كشيءٍ مشروط ليس إلا قابلاً لأن يكون معطىً (dabile) وأن يُزاد عليه بلا نهاية.

تختلف الأمور تماماً حينما تتعلَّق المهمَّة بالسؤال: إلى أيِّ حدٍّ يمتدُّ التراجع الذي يصعد من المشروط المعطى إلى الشروط في سلسلة، هل يمكنني القول: إنه **تراجعٌ إلى ما لا نهاية**، أم إنه فقط تراجعٌ **مع مدىً غير قابلٍ للتعيين** (إلى غير حدودٍ) (in indefinitum)، وهل يمكنني إذاً أن أصعد، انطلاقاً من الأجداد الأحياء الآن، في سلسلة أجدادهم السابقين، إلى ما لا نهاية، أو هل لا يمكن أن يُقال: إنه مهما صعدتُ، لن أجد أبداً أساساً تجريبياً يخوِّلني أن أعتبر أن السلسلة قد وصلت إلى حدِّها في مكانٍ ما، بحيث يحقُّ لي وفي الوقت نفسه أن أكون مرغماً على البحث عن جدٍّ لكلٍّ من هؤلاء الأجداد يكون أبعد منه أيضاً، على الرغم من أنني لا أستطيع أن أفترض بدقةٍ أن لهم جداً كهذا.

إذاً، إنني أؤكِّد أنه: إذا كانت الكلِّيَّة قد أعطيت في العيان الحسِّيِّ، فإن التراجع يمضي إلى ما لا نهاية في سلسلة شروطه الداخلية. أما إذا كان طرفٌ واحدٌ فقط معطىً وكان على التراجع أن ينطلق من هذا الطرف لكي يذهب نحو الكلِّيَّة المطلقة، فلن يحدث عندئذ سوى تراجع ذي مدىً غير محدودٍ (in indefinitum). هكذا يجب أن يقال عن تقسيم مادَّةٍ معطاةٍ في حدودها (جسم) إنه يمضي إلى ما لا نهاية لأن هذه المادة معطاةٌ بكاملها، وبالتالي مع كلِّ

أجزائها الممكنة، في العيان الحسّيّ. الآن، بما أن شرط هذا الكلّ هو جزؤه وشرط هذا الجزء جزءَ الجزء وهكذا دواليك، وبما أنه لا يمكن العثور في هذا التراجع للتفكيك على طرفٍ لامشروطٍ غير قابلٍ للتقسيم لسلسلة الشروط، فإنه ليس ثمة سببٌ للتوقف في القسمة، بل، على العكس، إن الأطراف الأكثر بعداً للتقسيم هي معطاةٌ حقيقةً وتجريبياً قبل هذه القسمة. ومن جهةٍ أخرى، إن سلسلة الأجداد لأيِّ كائنٍ بشريٍّ ليست معطاةً، بكلِّيتها المطلقة، في أيّة تجربةٍ، ومع ذلك يمضي التراجع من كلِّ طرفٍ إنجابي في هذه السلسلة إلى طرفٍ آخر يبقى أعلى منه، ولا يتلاقى مع أيِّ حدٍّ تجريبيٍّ يمثّل طرفاً غير مشروطٍ على الإطلاق من هذه السلسلة. ولكن بما أنه حتى الأطراف نفسها التي يمكنها أن تقدِّم لنا الشرط المطلوب لا يُعثر عليها، في العيان التجريبيِّ للكلِّية، قبل التراجع، فإنه ينتج عن ذلك أن التراجع نفسه يمتدُّ إلى ما لا نهاية (في تقسيم المعطى)، ولكن فقط بطريقةٍ غير معيَّنةٍ، وفقاً لامتدادِ مطلوبٍ من البحث في أطرافٍ أخرى غير تلك المعطاة، أطرافٌ، هي من جديدٍ معطاةٌ دائماً فقط مشروطة.

وفي أيِّ من الحالتين - سواء في حالة "التتراجع إلى ما لا نهاية" (regressus in infinitum) كما وفي حالة "التراجع إلى غير محدودٍ" (regressus in indefinitum) - لا تُعتبر سلسلة الشروط على أنها معطاةٌ بشكلٍ لانهائي في الشيء. هي ليست أشياء معطاةً بذاتها، بل هي فقط ظاهراتٌ، لا تكون معطاةً، على اعتبار أنها شرطٌ الواحدة للأخرى، إلا في التراجع نفسه. فلم يبقَ السؤال إذن: ما عسى أن يكون مدى سلسلة الشروط هذه في ذاتها، هل هي متناهية أم لامتناهية، لأن سلسلةً كهذه، مأخوذةً في ذاتها، ليست شيئاً، بل [السؤال هو]: ما هي الطريقة التي يجب أن تتمّ فيها إقامة التراجعم التجريبيّ وإلى أيِّ مدىً ينبغي علينا أن نستمرَّ فيه. وفي هذه الحالة

ثمة تمييزٌ لا يُستهان به علينا أن نثبته بالنسبة إلى هذا التقدّم. إذا كانت الكلّيّة قد أعطيت تجريبياً، فمن **الممكن** أن نصعد إلى **ما لا نهاية** في سلسلة هذه الشروط الداخلية. وبالعكس، إذا كانت الكلّيّة غير معطاةٍ، لكنها لا يجب أن تكون معطاةً إلا بواسطة التراجع التجريبيّ، فإنني لا أستطيع أن أقول إلا أنه **يمكن** التقدُّم إلى **ما لا نهاية** نحو الشروط حتى الأعلى من السلسلة. في الحالة الأولى كان بإمكاني أن أقول: توجد دائماً أكثر وأكثر من الأطراف، وهي معطاةٌ تجريبياً، مما أصل إليه بالتراجع (عاملاً بالتفكيك)؛ أمّا في الحالة الثانية [فأقول] فقط: أستطيع دائماً، في التراجع، أن أمضي حتى إلى أبعد، لأنه ليس من طرفٍ معطىً تجريبياً على أنه غير مشروطٍ إطلاقاً، وأنه يوجد إذاً دائماً طرفٌ أعلى يكون هو ممكناً، وبالتالي إن واقع التساؤل حوله إنما يظهر على أنه سؤالٌ ضروريّ. في الحالة الأولى، كان من الضروري أن **يُعثر** أكثر وأكثر على إطرافٍ في السلسلة؛ في الحالة الثانية، يبقى دائماً من الضروري أن يُطلب عددٌ أكبر من الأطراف، لأنه لا تتدخّل أية تجربةٍ لكي تضع حدّاً مطلقاً. ذاك أنه إما ليس عندكم أيُّ إدراك حسّيٍّ يضع حدّاً بشكلٍ مطلقٍ لتراجعكم التجريبيّ، ونتيجةً لذلك يجب عليكم حتماً ألا تعتبروا أن تراجعكم قد وصل إلى نهايته؛ أو أن لديكم مثل هذا الإدراك الحسّيّ المحدِّد لسلسلتكم، وهكذا لا يمكن لهذا الإدراك الحسّيّ أن يكون جزءاً من السلسلة التي أتممتم قطع مراحلها (لهذا السبب: أن ما **يضع حدّاً** لا يمكن إلا أن يكون مميَّزاً عمّا يكون **محدَّداً** به)، وعليكم أن تواصلوا تراجعكم أيضاً بخصوص هذا الشرط، وهكذا دواليك.

وسيلقي الفصل القادم الضوء الذي تستحقُّه هذه الملاحظات، وذلك عبر تطبيقها.

الفصل التاسع
من نقيضة العقل المحض
حول الاستعمال التجريبيّ للمبدأ التنظيميّ للعقل فيما يتعلّق بكلٍّ الأفكار الكوزمولوجيّة

بما أنه لا يوجد، كما بيَّنّا ذلك مراراً، أيُّ استعمال ترانسندنتالي لا لمفاهيم الفهم المحض، كما ولا لمفاهيم العقل، وبما أنه ليس إلا استعمال ترانسندنتالي للعقل غير قادرٍ على أن يؤسِّس له الكلّيّة المطلقة لسلسلات الشروط في العالم الحسّيّ، أي على استعمال عقلٍ يتطلَّب هذا الكمال غير المشروط الذي يميِّز هذا الذي يفترضه هو كشيءٍ في ذاته، في حين أن العالم الحسّيَّ لا يحتوي أيَّ شيءٍ في ذاته، ينتج عن ذلك أنه من المحال الكلام عن كمِّيَّةٍ مطلقةٍ للسلسلات في العالم الحسّيّ، أو أن يُثبت ما إذا كانت هي محدودةُ أو هي **في ذاتها** غير محدودةٍ، بل يمكن فقط أن يؤخذ في الحسبان إلى أيِّ حدٍّ يجب أن نصعد في التراجع التجريبيِّ، حينما نعود بالتجربة إلى شروطها، إذا أردنا ألا نتوقَّف، وفقاً لما هي قاعدة العقل، عند أيِّ حلٍّ لهذه الأسئلة، غير الحلِّ المناسب للموضوع.

إذاً لا يبقى لنا إلا **صلاحيَّة مبدأ العقل**، وهو لا يمكن أن يكون إلا قاعدةً تُعنى بـ **تقدُّم** وكِبَر تجربةٍ ممكنةٍ، حيث إننا قد برهنَّا بما يكفي على عدم صلاحيَّته كمبدأٍ مكوِّنٍ للظاهرات بحدِّ ذاتها. كذلك، إذا كُتب لنا النجاح بأن نعرض تلك الصلاحية بشكلٍ لا شك فيه، فإنه سيكون بإمكاننا أن ننهي بالكامل نزاع العقل مع نفسه، لأن الحلَّ النقديَّ لا يكون قد أبعد ذلك الظاهر فقط الذي كان يُفرِّق بين العقل ونفس العقل، وإنما سيكون بإمكانه أن يوضِّح المعنى الذي يتوافق به العقل مع نفسه، والذي كان سوء الفهم وحده هو الذي يتسبَّب له بالنزاع: مبدأ، هو، في ما عدا ذلك،

ديالكتيكيٌ، سيجد نفسه متحوّلاً إلى مبدأ **اعتقادي**. وبالفعل، لو استطعنا أن نثبت هذا المبدأ في استعماله بمعناه الذاتيّ، على أنه صالحٌ لتعيين أكمل استعمال ممكنٍ للفهم في التجربة، بشكلٍ متناسب مع موضوعاتها التي نلقاها فيها، فسيكون بالضبط وكأنه هو نفسه يعيّن **قبْلياً** على طريقة مسلَّمةٍ (الأمر المحال انطلاقاً من العقل المحض) الموضوعات في ذاتها؛ لأنه لا يمكن، حتى ولا لمسلَّمةٍ، بالنسبة إلى أشياء التجربة، أن يكون لها تأثيرٌ أقوى في توسُّع وعلى صحَّة معرفتنا، في ما عدا الحصول على الاستعمال الأكثر اتساعاً في ميدان التجربة.

I
حلُّ الفكرة الكوزمولوجيَّة
حول كلِّيَّة تجميع الظاهرات
عن[36] كلِّ العالم

هنا، كما وبالنسبة إلى باقي الأسئلة الكوزمولوجيَّة، أساس المبدأ التنظيميّ للعقل هو القضية [القائلة]: إنه لا يمكن أن توجد، في التراجع التجريبيّ، **أيُّ تجربةٍ عن كلِّيَّةٍ مطلقةٍ**، إذاً أيُّ شرطٍ يكون هو، بصفته شرطاً **غير مشروطٍ على الإطلاق تجريبيّاً**. وتقوم حقيقة هذه القضيَّة نفسها على اعتبار أنه سيكون على تجربةٍ كهذه أن تبيِّن لنا ظاهراتٍ كأنها محدودةٌ بلا شيء أو الفراغ الذي يجب على تراجعنا المستمرّ بواسطة إدراكٍ حسِّيٍّ أن يكون قادراً على الالتقاء به - وهذا محال.

والحال أن هذه القضيَّة التي تفضي إلى القول: إنني، في التراجع التجريبيّ لا أصل أبداً إلى شيءٍ آخر إلا إلى شرطٍ يجب أن

(36) في طبعة أكاديمية برلين: (Zu einem) إلى كونٍ؛ أما هنا فنجد: (von einem).

يُنظر إليه بدوره على أنه هو نفسه مشروطٌ تجريبياً، يتضمَّن، في النهاية (in terminis)، القاعدة: أنني مهما ذهبتُ بعيداً في السلسلة الصاعدة، سيكون عليَّ دائماً أن أبحث عن طرفٍ أعلى فيها، أكنتُ سأصبح قادراً على معرفته بالتجربة أم لا.

وبهذا المعنى، لكي نحلَّ الإشكالية الكوزمولوجيّة الأولى، يجبِ علينا ويكفي فقط أن نقرِّر أيضاً متى يمكن، في التراجع نحو الكِبَر غير المشروط للكون (من حيث الزمان ومن حيث المكان)، أن يُسمَّى هذا الصعود الذي لا يجد حدَّه أبداً **تراجعاً إلى ما لا نهاية**، أو فقط **تراجعاً يستحيل أن يُعيَّن له إلى أين يمكن أن يُتابع** (إلى غير محدودٍ) (in indefinitum).

إن مجرَّد التمثُّل العام للسلسلات الماضية لكلِّ الحالات الماضية [أو لشروط] العالم، أو لكلِّ الأشياء الموجودة الآن فيه، [هذا التمثُّل] هو ليس أكثر من تراجعٍ تجريبيٍّ ممكن، يتمّ التفكير فيه - وإن كان بطريقةٍ غير معيَّنة - في داخلنا، وبواسطة هذا [التمثُّل] فقط يمكن[37] أن يتكوَّن مفهوم سلسلة شروط الإدراك الحسّيِّ المعطى، والحال أن الكون ليس لديَّ أبداً إلا في المفهوم، وليس في العيان (ككليَّةٍ) إطلاقاً. فإذاً، إنني لا أستطيع أن أستدلَّ من كِبَره على كِبَر التراجع وأعيِّن هذا الأخير بالعودة إلى ذاك؛ بل بالعكس، يجب عليَّ أن أبدأ بتكوين مفهومٍ عن كِبَر العالم بواسطة كِبَر التراجع التجريبيّ. غير أنني لا أعرف بهذه الطريقة أبداً سوى أنه يجب علي،

(37) إن سلسلة العالم هذه لا يمكن أن تكون أكبر أو أقلّ من التراجع التجريبيّ الممكن الذي يقوم عليه هو وحده مفهومه. وبما أن هذا الأخير لا يمكنه أن يقدّم لنا لامتناهياً معيّناً، وأقلّ من ذلك بكثير، لامتناهياً معيَّناً (شيئاً ما محدوداً بالمطلق)، فمن هنا ينتج بوضوحٍ أنه يستحيل أن نُقرّ ما إذا كان كِبَر العالم متناهياً أو غير متناهٍ؛ لأن التراجع (الذي يتمُّ عبره تمثُّل هذا الكِبَر) لا يأذن لنا بإقرار أيٍّ منهما.

انطلاقاً من كلِّ طرف معطىً من سلسلة الشروط، يجب عليَّ أن أتقدَّم دائماً، تجريبيّاً، نحو طرف أعلى (أبعد). إذاً، كِبَر كلِّيَّة الظاهرات ليس معيَّناً هكذا على الإطلاق، وبالتالي لا يمكن أيضاً أن يقال، إن هذا التراجع يمضي إلى ما لا نهاية، لأن هذا سيشكِّل استباقاً للأطراف التي لم يصل التراجع إليها بعد، وسوف يتمُّ تمثُّلها على أن حجمها ضخمٌ إلى هذا الحدِّ بحيث لن يستطيع تأليفٌ تجريبيٌّ أن يصل إليها؛ وعلى هذا النحو، إن كِبَر العالم سيصبح معيَّناً (حتى ولو سلبياً فقط) قبل التراجع، وهذا من المحال. لأن العالم ليس معطىً لي (في كلِّيَّته) في أي عيانٍ؛ لهذا لا يمكن أن يكون كِبَره معطىً لي قبل التراجع إطلاقاً. إذاً، لا يمكننا أن نُقرَّ أيَّ شيءٍ حول كِبَر العالم في ذاته، بالتالي، حتى ولا أن تراجعاً إلى ما لا نهاية يمكن أن يحدث فيه؛ إننا لا نستطيع أن نبحث عن كِبَر العالم ألا على أساس القاعدة التي تعيِّن، في داخله، التراجع التجريبيّ. إلا أن هذه القاعدة تكتفي بالقول، إننا، أياً يكن البعد الذي نستطيع أن نبلغه في سلسلة الشروط التجريبيَّة، ينبغي ألا نسلِّم بحدٍّ مطلقٍ، بل يجب علينا بالعكس أن نُخضع كلَّ ظاهرةٍ، بصفتها مشروطةً، لظاهرةٍ أخرى بصفة أن هذه شرطٌ لتلك، ونتقدم في ما بعد نحو هذه المشروطة؛ حينئذٍ يحدث التراجع إلى ما لا نهاية (in infinitum)، الذي، بواقع أنه لا يعيِّن أيَّ كِبَرٍ في الشيء، هو الذي يجب أن يُميَّز بما يكفي من الوضوح عن التراجع إلى ما لا نهاية.

إذاً، لا أستطيع أن أقول: إن العالم لامتناهٍ من حيث الزمان الغابر أو من حيث المكان. لأن مفهوماً كهذا عن الكِبَر، بصفته لا نهايةً معطاةً هو تجريبيٌّ، إذاً حتى بالنسبة إلى العالم، بصفة [هذا الأخير] موضوعاً للحواسّ، هو محالٌ بإطلاق. وإنني لن أقول أيضاً: إن التراجع بدءاً من إدراكٍ حسّيٍّ معطىً نحو كلِّ ما يحدُّه في

سلسلةٍ، سواء من حيث المكان أم من حيث الزمان الغابر، يمضي **إلى ما لا نهاية**، لأن هذا سوف يفترض الكِبَر **اللانهائيّ** للعالم. ولا يمكنني أن أقول أيضاً: إن [العالم] **متناهٍ**، لأن الحدَّ المطلق كذلك محالٌ تجريبيّاً. فبالتالي، إنني لا أستطيع أن أقول شيئاً حول كلِّ موضوع التجربة (عن العالم الحسّيّ)، بل فقط حول القاعدة التي يجب بموجبها أن تُقام التجربة وأن تُتابع وفقاً لموضوعها.

إن أول جوابٍ، وهو سلبيٌّ، عن السؤال الكوزمولوجيّ بسبب كِبَر العالم هو إذاً: ليس للعالم بدايةٌ أولى من حيث الزمان ولا من حدٌّ أقصى من حيث المكان.

وفي واقع الأمر، لو كانت الحالة على عكس ذلك، لكان العالم محدوداً بالزمان الفارغ، من جهة، وبالمكان الفارغ، من جهةٍ أخرى. الآن، بما أن العالم، بصفته ظاهرةً، لا يمكنه في كلتا الحالتين أن يكون في ذاته – لأن الظاهرة ليست شيئاً في ذاته – لذا كان يجب أن يكون إدراكٌ حسّيٌّ للتحديد بواسطة زمانٍ فارغ أو مكانٍ فارغ إطلاقاً، ممكناً، إدراكٌ يجب أن يكون بالإمكان أن يعطينا حدود العالَم داخل تجربةٍ ممكنة. إلا أن تجربةً من هذا النوع مستحيلة لأنها فارغةٌ من كلِّ محتوى. إذاً، إن حدّاً مطلقاً للعالم هو تجريبيٌّ، وبالتالي بإطلاقٍ، مستحيل[38]

---

(38) سيُلاحظ أن البرهان هنا قد تمّ سوقه على نحوٍ مختلفٍ تماماً عن البرهان الدوغمائيّ أعلاه في نقيض قضيّة هي النقيضة الأولى. في هذه الحالة، كنا قد أقررنا، وفقاً لنوعية التمثُّل العاديّة والدوغمائية، بالعالم الحسّيّ بأنه شيءٌ كان معطىً في ذاته، في كلّيّته، قبل كلِّ تراجع، وكنا رفضنا أن يكون له أيُّ موضع معيّنٍ في الزمان وفي المكان، إلا إذا لم يكن يشغل كلَّ الأزمنة وكلَّ الأمكنة. من هنا جاء أن النتيجة كانت أيضاً مختلفةً، كلّياً عنها هنا، أعني أنه قد تمّ هناك استنتاج لاتناهٍ فعليٍّ للعالم.

ينتج إذاً من ذلك في وقتٍ واحدٍ الجواب **الإيجابي**: إن التراجع في سلسلة ظاهرات العالم، بصفتها تعييناً لكِبَر العالم، تمضي إلى غير محدودٍ (in idefinitum)، وهذا يعني أن العالم الحسّيّ ليس له كِبَرٌ مطلقٌ، بل إن التراجع التجريبيّ (الذي لا يمكن أن تكون معطاةً إلا به وحده)، أي من طرفٍ في السلسلة، بصفته مشروطاً، يتقدَّم دائماً إلى طرف أعلى (سواء كان بواسطة تجربةٍ خاصةٍ، أو بواسطة الخيط الهادي الذي للتاريخ، أو بواسطة سلسلة المسبَّبات وأسبابها)، ومن دون أن يُكره نفسه أبداً على التخلّي عن الاستعمال التجريبيّ الممكن لفهمه الذي يُمثّل من جهةٍ أخرى أيضاً المهمّة الحقيقيّة والوحيدة للعقل في ما يتعلّق بمبادئه.

لا تملي علينا القاعدة المذكورة أعلاه تراجعاً لا ينقطع في نوع من الظاهرات. فهي، مثلاً، لا تمنعنا، أثناء صعودنا من كائنٍ بشريٍّ فردٍ طوال خطّ أجداده، من التوقُّع أننا سوف نكتشف عند نقطةٍ معيَّنةٍ من التراجع زوجاً أوليّاً، أو أن نسلِّم بوجود شمسٍ على أبعد مسافةٍ ممكنةٍ من مركزٍ ما. إن ما يفرض هو فقط التقدُّم من ظاهرةٍ إلى ظاهراتٍ أخرى، حتى في حال عدم وجود إدراكٍ حسّيٍّ حقيقيٍّ (كما يحدث إذا كان ضعيفاً جداً، من حيث الدرجة، لكي يصبح تجربةً في وعينا)، لأنها، بصرف النظر عن ذلك، ليست إلا تجربةً ممكنة.

كلُّ بدءٍ هو في الزمان، وكلُّ حدٍّ لما هو ممتدٌّ هو في المكان. لكن المكان والزمان لا يكونان إلا في العالم الحسّيّ. وبالتالي إن الظاهرات **في العالم** هي محدودةٌ شرطياً، أما **العالم نفسه** فليس محدوداً لا شرطيّاً ولا بلا شرط.

لهذا السبب، وبسبب أن العالم لا يمكن أبداً أن يكون **معطىً في كلِّيّته**، فإن مفهومنا عن كِبَر العالم لا يُعطى إلا في التراجع وبواسطته وليس بعيانٍ جمعيٍّ سابقٍ عليه. إلا أن التراجع لا يقوم قط

إلا في **تعيين** الكِبَر، ولا يعطي إذاً أيَّ مفهومٍ **معيَّنٍ**، كما أيضاً ولا أيَّ مفهومٍ عن كِبَرٍ يكون لامتناهياً بالنسبة إلى مقياسٍ معيَّن. فالتراجع لا يمضي إذاً إلى ما لا نهاية (كما لو كان معطىً)، بل فقط إلى مدىً غير محدودٍ، لأن الغرض من أن يُقدَّم لنا كِبَرٌ (للتجربة)، إنما يتحقَّق فقط في التراجع نفسه وبواسطته.

II
حلُّ الفكرة الكوزمولوجية
حول كلِّيَّة أجزاء كِبَرٍ معطىً في العيان

عندما أقسِّم كِبَراً معطىً في العيان، فإنني أمضي من مشروطٍ نحو شروط إمكانيَّته. تقسيم الأجزاء تقسيم (subdivision) أو تفكيك (decomposition) هو تراجعٌ في سلسلة الشروط. ولن تكون الكلِّية المطلقة لهذه الشروط معطاةً، إلا في حال كان التراجع قادراً على الوصول إلى الأجزاء **البسيطة**. أما في التفكيك المتتابع دون انقطاعٍ، فإن كلَّ الأجزاء هي دائماً بدورها قابلةٌ للتقسيم، ويمضي التقسيم، أي التراجع، من المشروط نحو شروطه إلى ما لا نهاية (ininfinitum)، لأن الشروط (الأجزاء) هي نفسها محتواةٌ في المشروط، وبما أن هذا الأخير معطىً في عيانٍ محدودٍ، فإنها هي أيضاً تكون معطاةً كلُّها سويَّةً معه. إذاً يجب على التراجع أن لا يُسمَّى فقط تراجعاً إلى غير محدودٍ (in indefinitum)، على غرار ما كانت تأذن به الفكرة الكوزمولوجيَّة السابقة من دون غيره، من حيث إنه كان يجب عليَّ أن أمضي من المشروط إلى شروطه التي كانت خارجه، التي بالتالي لم تكن معطاةً معه في الوقت نفسه، لكنها لم تتدخَّل إلا في التراجع التجريبيّ. وبصرف النظر عن هذا، إنه مع ذلك لا يُسمح أبداً بالقول عن كِبَر كهذا، قابلٍ للتقسيم إلى ما لا نهاية: إنه **يتألَّف** من **أجزاء عديدةٍ غير محدودة**. لأنه، مع أن كلَّ

الأجزاء تكون محتواةً في عيان الكِبَر، فإنه، مع ذلك، ليس كلُّ التقسيم محتوىً فيه. إن التقسيم محتوىً فقط في التفكيك المتواصل، في التراجع نفسه الذي هو ما يجعل السلسلة حقيقةً في المكان الأول. الآن، بما أن هذا التراجع هو لانهائيٌّ، فإن كلَّ الأطراف (الأجزاء) التي يصل إليها يجب أن تكون محتواةً في الكِبَر المعطى على أنها **مجموع**. غير أن **سلسلة التقسيم** الكاملة ليست محتواةً فيه. لأن السلسلة، بسبب كونها لامتناهيةً في التتابع، وهي دائماً غير **مكتملةٍ**، وبالتالي لا يمكنها أن تمثّل كِبَراً لامتناهياً من الأطراف، ولا جمعاً لها في كلّيّة.

يسهل جداً تطبيق هذا التذكير العام على المكان أولاً. فكلُّ مكانٍ معاينٍ في حدوده هو **كلّيّةٌ** من هذا النوع الذي تكون أجزاؤه عند كلِّ تفكيكٍ دوماً أمكنةً بدورها، وهو من هنا قابلٌ للتقسيم إلى ما لا نهاية.

وينتج عن هذا أيضاً بشكلٍ طبيعيٍّ جداً تطبيقٌ ثانٍ على ظاهرةٍ خارجيّةٍ (جسم) محصورةٍ في حدودها. إن قابليّة الجسم للتقسيم تتأسّس على قابليّة المكان للتقسيم، المكان الذي يشكّل إمكانيّة الجسم، بصفته كِبَراً ممتدّاً. فالجسم هو إذاً قابلٌ للتقسيم إلى ما لا نهاية، ومع ذلك، هو لا يتكوّن، لهذا السبب، من أجزاء غير متناهية العدد.

يبدو بلا شكٍّ أن جسماً، بصفته جوهراً يجب أن يتمّ تمثُّله في مكانٍ، هو، في ما يخصُّ قانون قابليّة المكان للتقسيم، سيكون مختلفاً في هذا عن المكان؛ لأنه بإمكاننا عند الضرورة أن نسلِّم نعم بأن التفكيك في نهاية الأمر لا يمكنه أبداً أن يُلغي كلَّ تركيبٍ، بما أنه سيكون عندئذ حتى كلُّ مكانٍ ليس له على كلِّ حالٍ شيءٌ قائمٌ بذاته، سيتوقّف عن أن يكون موجوداً (وهذا محال)؛ وأن يقال،

بالمقابل، إذا تمَّ إلغاء كلِّ تركيبٍ للمادة في التفكير، يجب ألا يبقى أيُّ شيءٍ، فإن هذا يبدو مناقضاً لمفهوم الجوهر، الذي يجب أن يكون حقيقةً حاملَ كلِّ تركيبٍ وأن يبقى في عناصره، حتى في حال تمَّ إلغاء ربطها في المكان الذي بواسطته تكوّن هي جسماً. ولكن لا يمكن أن يُطبَّق على هذا الذي يُسمَّى جوهراً **في الظاهرة** كلُّ هذا الذي يمكن حقيقةً أن يُفكَّر فيه، بواسطة مفهومٍ محضٍ للفهم، عن شيءٍ مأخوذٍ في ذاته. الجوهر الظاهراتيُّ ليسَ حاملاً مطلقاً، بل صورةٌ مستمرَّةٌ للحساسيَّة، وليس سوى عيانٍ لا يمكن أن يوجد فيه أيُّ لا مشروط.

ولكن، على الرغم من أن قاعدة التقدُّم إلى ما لا نهاية هذه، هي قابلةٌ لأن تطبَّق على تقسيم ثانٍ لظاهرةٍ، تُعتبر أنها مجرَّد ملءٍ للمكان، إلا أنها غير قابلةٍ لأنْ تطبَّق على كلِّيَّةٍ مكوَّنةٍ من عددٍ من الأجزاء المنفصلة والتي بهذا تشكِّل كمّاً منفصلاً (quantum discretum)، وهذا يعني جسماً منظماً. لا يمكن أن نسلِّم بأن كلَّ جزءٍ في كِبَرٍ منتظمٍ في ذاته، وأنه بتحليلنا له أجزاء إلى ما لا نهاية، يجب أن نلقى دائماً أجزاءً منظَّمةً بدورها؛ مع أنه بإمكاننا بلا شكٍّ القبول بأن أجزاء المادَّة التي نقسِّمها إلى ما لا نهاية، قد تكون منظَّمة. ذاك أن لا نهاية تقسيم ظاهرةٍ في مكانٍ تؤسَّس بأكملها فقط على واقع أن قابليَّة تقسيم ظاهرةٍ ليست لتُعطى إلا في هذه اللانهاية وبواسطتها، أي، إن عدداً من الأجزاء يكون معطىً، بينما الأجزاء نفسها لا تكون معطاةً ومعيَّنةً إلاّ في التقسيم وبواسطته؛ باختصار، إن لانهائية التقسيم تفترض بالضرورة أن لا تكون الكلِّيَّة قد سبق وقسِّمت في ذاتها. لهذا السبب يُعيِّن تقسيمنا عدداً من الأجزاء في الكِبَر – عددٌ يمتدُّ بالقدر عينه الذي يمتدُّ به التراجعُ الحاليُّ في التقسيم؛ بينما يُمثِّلَ بالمقابل، نفس مفهوم جسمٍ منظَّمٍ إلى ما لا

نهاية الكلِّيَّة وكأنها قسِّمت قبلاً وفي ذاتها. لذلك تجدنا نتوقَّع أن نجد فيها عدداً معيَّناً، ولكن، في الوقت نفسه، لانهائيّاً من الأجزاء - وهذا يتناقض مع نفسه؛ لأن هذا التطوُّر اللانهائيُّ يُنظر إليه على أنه سلسلةٌ لا يمكن أن تكتمل أبداً (لانهائيَّة)، وهي مع ذلك كاملةٌ في ترابطها. والتقسيم اللانهائي يشير إلى الظاهرة ككمٍّ متواصلٍ (quantum continuum)، وهو لا يفترق عن ملء المكان؛ لأنه هنا بالذات يقع سبب القابليَّة للتقسيم اللامتناهية. ولكن، حالما يتمُّ التسليم بشيء ما ككمٍّ متواصل (quantum continuum)، فإن مجموعة الواحدات تكون معيَّنةً فيه، فهي إذن تساوي دائماً عدداً. إن التجربة هي إذاً القادرة على أن تقول لنا إلى أيِّ حدٍّ يمكن أن يصل التنظيم في جسم مقسَّم ومع أن التجربة لا تصل أبداً بيقينٍ إلى أيِّ جزءٍ غير عضويٍّ، إلا أن أجزاءً كهذه يجب أن توجد على الأقلِّ في تجربةٍ ممكنة. أما تعيين الحدِّ الذي يمكن أن يصل إليه التقسيم الترانسندنتالي لظاهرةٍ بعامةٍ، فهذا ليس على الإطلاق شأنٌ يمكن للتجربة أن تبتَّ فيه، بل هو شأنٌ يتعلَّق بمبدأٍ للعقل يفرض، وفقاً لطبيعة هذه الظاهرة، ألا يُعتبر التراجع التجريبيُّ في تفكيك ما هو ممتدٌّ بأنه مكتملٌ مطلقاً.

ملاحظة ختاميَّة
حول حلِّ الأفكار الترانسندنتالية ذات الطابع الرياضيِّ وتنبيهٌ أوَّليٌّ حول حلِّ الأفكار الترانسندنتالية ذات الطابع الديناميِّ

حينما كنَّا نقدِّم نقيضة العقل المحض في جدولٍ من خلال كلِّ الأفكار الترانسندنتالية، وكنَّا نحاول أن نبيِّن أساس هذا النزاع من جانب العقل والواسطة الوحيدة لوضع حدٍّ له، أي الإعلان عن أن

الزعمين المتعارضين هما على خطأ؛ وقد بيَّنّا في هذه النقيضات شروط الظاهرات كيف أنها تنتمي إلى المشروط وفقاً لعلاقات المكان والزمان، وهذا هو أيضاً الافتراض المعتاد للفهم البشريِّ العامِّ، الذي كان يستند إليه أيضاً ذاك الخلاف بشكلٍ كامل. ومن هذا المنظار كانت أيضاً كلُّ التمثُّلات الديالكتيكيَّة للكلِّيَّة، في سلسلة الشروط إلى مشروطٍ معطىً، أولاً وأخيراً من نفس **النوع**. كان الشرط دائماً طرفاً في السلسلة مع المشروط، وهكذا كانت كلُّ أطرافها مترابطةً وبهذا **متشابهة**. في هذه الحال، لم يكن بإمكان التراجع أن يُفكَّر على أنه مكتملٌ؛ أو، إذا كانت هذه هي الحال، فإن طرفاً مشروطاً فعليّاً كان يجب أن يُعتبر طرفاً أوَّليّاً، وبالتالي غير مشروط. ففي نقيضةٍ كهذه، لم نكن بالتالي لنأخذ في الاعتبار الشيء، أي المشروط، وإنما سلسلة الشروط المنتمية إلى الشيء، وإلى كِبَر تلك السلسلة. وهكذا نشأت الصعوبة، صعوبةٌ ليست لتحلَّ بأيِّ قرارٍ متعلِّقٍ بادعاءات الطرفين، بل فقط بقطع العقدة بشكلٍ كاملٍ، بإعلان أن السلسلة المقترحة من العقل هي ليست لا **طويلةً جداً** ولا **قصيرةً جداً** للفهم، بحيث إن هذا الأخير لم يكن بإمكانه أبداً أن يساوي الفكرة التي كان العقل يكوِّنها.

لكننا قد أغفلنا، ونحن نفعل ذلك، فرقاً جوهرياً يسود بين الأشياء، أعني بين مفاهيم الفهم، التي يتطلّع العقل إلى رفعها إلى مصافِّ الأفكار، بما أنه في الواقع، وفقاً لجدولنا للمقولات أعلاه، فإن اثنتين منهما نفسهما تعنيان تأليفاً للظاهرات **رياضيّاً**، واثنتين تأليفاً للظاهرات **ديناميّاً**. إلى الآن، لم يكن ضرورياً أن نُبرز هذا الفرق؛ ذاك أننا، كما تمَّ في تقديمنا العامِّ لكلِّ الأفكار الترانسندنتالية، كنّا قد بقينا دائماً تحت شروطٍ **في الظاهرة**، وكذلك أيضاً في الفكرتين الرياضيَّتين لم يكن لدينا أيُّ **موضوعٍ** آخر سوى الموضوع في الظاهرة. أما الآن، فبما أننا نتقدَّم نحو مفاهيم **ديناميَّةٍ** للفهم، من حيث ينبغي عليها أن

تتناسب مع فكرة العقل، فسيكون ذلك الفرق مهمّاً، وهو يفتح لنا رؤيةً جديدةً بالكامل بالنسبة إلى عمليّة النزاع المشتبك فيها العقل. لأنه، أثناء ذلك، كانت الجهتان في النقيضتين الأوليين قد **رُفضتا** كلتاهما، على أساس أنهما قدمتا قولين قائمين على فرضياتٍ خاطئة؛ في الحالة الحاضرة، ثمة أملٌ في أن توجد فرضيّةٌ يمكنها أن تتوافق مع مطلب العقل من وجهة النظر هذه، ثمَّ، بما أن القاضي هو الذي يُكمّل قول الأسباب الشرعيّة للادعاء التي أبقاها كلا الطرفين في حالةٍ غير مقنعة، فإن النزاع يمكن أن يسوَّى بحسب ما هو عليه في حقيقته، ليس بردِّ طرفي الادِّعاء، بل بـ **مقارنةٍ** بين الحجج من الطرفين، وهذا أمرٌ كان محالاً أثناء النزاع في النقيضة الرياضيّة.

إذا اعتبرنا سلسلات الشروط من ناحية **امتدادها فقط**، وهل هي متناسبةٌ مع الفكرة، أو أن هذين هما كبيران جداً أو صغيران جداً لتلك طبعاً أن يُنظر إليها على أنها كلها متجانسة. غير أن مفهوم الفهم الذي يقع في أساس هذه الأفكار يتضمّن فقط إما **تأليفاً لمتجانسٍ** (يُفترض في كلِّ كِبَر، في تأليفه كما وفي تقسيمه) أو **لغير متجانس النوع**، وهذه هي الحال في التأليف الديناميّ للسبب والنتيجة، وهو كذلك للضروريّ مع العَرَضيّ.

هكذا يحدث، أنه في الترابط الرياضيّ لسلسلات الظاهرات لا يمكن أن يُقبل فيها أيُّ شرط آخر غير شرطٍ حسّيٍّ، شرطٌ هو نفسه طرفٌ من السلسلة؛ وبما أن السلسلة الدينامية من الشروط الحسّيّة تقبل، بعكس الرياضيّة، شرطاً غير متجانس النوع، هو ليس طرفاً في السلسلة، بل **ذهنيٌ فقط**، يقع خارجها. وهكذا يكون العقل راضياً، ويوضع غيرُ مشروطٍ على رأس سلسلة الظاهرات المشروطة دائماً، من دون أن يُربكها بسبب ذلك ومن دون أن يقطعها، على عكس مبادئ الفهم.

الآن، من واقع أن الأفكار الديناميَّة تسمح بشرطٍ للظاهرات يكون خارج سلسلتها، أي ليس هو نفسه ظاهرةً، تنشأ حالة مختلفةٌ كلَّياً عن تلك التي تضعها النقيضة الرياضيَّة على رأس نجاحها. أعني أن هذه النقيضة كانت تقود إلى النتيجة [القائلة]: إن نقيضي الدعوتين الجدليَّتين يجب أن يكونا معاً على خطأٍ. بالمقابل، نجد المشروط في السلسلة الديناميَّة على صلةٍ بغير مشروطٍ تجريبيَّاً، ولكن أيضاً **غير حسّيٍّ**، وهكذا نُرضي **الفهم** من جهةٍ و**العقل** من جهةٍ أخرى[39] وفي حين انهارت الحجج الجدليَّة التي كانت تبحث بطريقةٍ أو بأخرى في مجرَّد ظاهراتٍ عن كلِّيَّةٍ مطلقةٍ، بعكس **قضيتي** العقل، بالمعنى الصحيح التي اكتَسَبَتاه على هذا النحو، فإنهما لا يمكن أن تكونا **صحيحتين** معاً، لأن هذا لا يمكن أن يحصل البتَّة في حالة الأفكار الكوزمولوجيّة التي تتعلَّق فقط بوحدةٍ غير مشروطةٍ رياضيًّاً؛ لأنه لا يوجد أيُّ شرطٍ من سلسلة الظاهرات، سوى الشرط الذي هو نفسه ظاهرةٌ أيضاً، وكونه كذلك، فهو يشكِّل بدوره طرفاً في السلسلة.

III

حلُّ الأفكار الكوزمولوجيّة حول كلِّيَّة الاستدلال على أحداث العالم من أسبابها

لا يمكن أن يُفكَّر إلا بأحد نوعين من السببية. في ما يتعلَّق بما

---

(39) لأن الفهم لا يمكن أن يقبل بين **الظاهرات** بأيٍّ شرطٍ يكون هو نفسه غير مشروط. ولكن، إذا كان بالإمكان التفكير، بالنسبة إلى مشروطٍ (في الظاهرة)، بشرطٍ **ذهنيٍّ**، إذاً لا يكون منتمياً إلى سلسلة الظاهرات كأحد أطرافها، من دون أن **يُحدث** ذلك أيَّ انقطاع في سلسلة الشروط التجريبيَّة، عندئذٍ يمكن لشرطٍ من هذا النوع أن يكون مقبولاً كـ **غير مشروطٍ تجريبياً** من دون أن يطرأ من جراء ذلك أيُّ انقطاعٍ على التراجع التجريبيِّ المتَّصل.

يحدث: سببيّة **الطبيعة** وسببيّة **الحرّيّة**. الأولى هي ربط حالةٍ بحالةٍ سابقةٍ في عالم الحواسّ تنتج عنها تلك بموجب قاعدة. لكن، بما أن سببيّة الظاهرات **تخضع** لشروطٍ زمنيّةٍ، والحالة السابقة، لو كانت موجودةً دائماً، فإنها ما كانت لتنتج أيَّ مسبَّب ينشأ لأول مرّةٍ في الزمان، فيستدلُّ من ذلك على أن سببيّة سبب هذا الذي يحدث أو ينشأ **قد بدأ يوجد هو أيضاً**، وهو نفسه يتطلَّب بدوره سبباً، وفقاً لمبدأ الفهم.

على العكس، إنني أفهم بكلمة حرّية، بالمعنى الكوزمولوجيّ للكلمة، القدرة على إنشاء حالةٍ **من تلقاء نفسه** - حرّيَّةٌ لا تكون سببيُّتها خاضعةً إذاً هي بدورها، بحسب قانون الطبيعة، لسبب آخر يأتي ليعيّنها بناءً على الزمان. الحرّيّة هي بهذا المعنى فكرةٌ ترانسندنتاليةٌ محضةٌ لا تحتوي، **أولاً**، أيَّ شيءٍ مستعارٍ من التجربة، **وثانياً**، لا يكون موضوعها أيضاً ليعطى في أيِّ تجربةٍ بطريقةٍ معيّنةٍ، لأن ثمة قانوناً عاماً، يشمل حتى إمكانية أيِّ تجربةٍ أياً كانت، هو: كلُّ ما يحدث، إذاً حتى سببيّة السبب، **التي هي نفسها حدثت**، أو نشأت، عليها بدورها أن يكون لها سبب؛ وبهذا يتحوَّل عندئذٍ حقل التجربة بأكمله، أيّاً كان اتساعه إلى مجموعةٍ طبيعيَّةٍ لا غير. ولكن، بما أنه لا يمكن الحصول بهذه الطريقة في العلاقة السببية على أيِّ كلِّيَّةٍ مطلقة للشروط، فإن العقل يخلق لنفسه فكرة تلقائيَّةٍ قادرةٍ هي بطبيعة الحال أن تفعل من دون أن يتوجَّب وضع أيِّ سببٍ آخر سابقٍ عليه كي يُعيِّنها هي بدورها للفعل وفقاً لقانون الربط السببيّ.

وممَّا يدعو جداً جداً للاستغراب أن يكون المفهوم العمليُّ للحرّية مؤسَّساً على هذه **الفكرة الترانسندنتالية للحرّية**، وأن مسألة إمكانية الحرية ليست صعبةً إلا بقدر ما تنطوي على الأخذ بالحسبان حقيقة الفكرة الترانسندنتالية. **الحرّية**، بـ **المعنى العمليّ**، هي استقلاليَّة

الإرادة الاختياريَّة عن **الإكراه** بواسطة دوافع الشَّهوة. لأن ارادةَ اختياريَّةً تكون شهوانيَّةً من حيث هي **محرَّكةٌ مَرَضيّاً** (بدوافع الشهوة)؛ تسمَّى **حيوانيةً** (arbitrium brutum) إذا كان بالإمكان **استلزامها مَرَضياً**. نعم، إن إرادة الاختيار البشريَّة هي **إرادةٌ اختياريَّةٌ شهوانيَّة**، لكنها ليست **حيوانيَّة**، بل حرَّةٌ (liberum)، لأن الشهوة لا تجعل فعلها ضروريّاً، بل إن قدرةً تكمن في الإنسان على تعيين نفسه من تلقاء نفسه، مستقِّلاً عن الإكراه بواسطة دوافع الشَّهوة.

ويُرى بسهولةٍ، أنه، لو كانت كلُّ سببيّةٍ في عالم الحواس مجرّد طبيعةٍ، فإن كلَّ حدثٍ سوف يكون معيَّناً بحدثٍ آخر بفعل قوانين ضروريَّة؛ وبالتالي، سيتوجَّب على الظاهرات، كونها هي التي تعيِّن الإرادة الاختياريَّة، أن تستلزم كلَّ فعلٍ كنتيجةٍ طبيعيَّةٍ تابعةٍ لها، هكذا تُلغى الحريَّة الترانسندنتالية وتُباد في وقتٍ واحدٍ كلُّ حريَّةٍ عمليَّة. لأن هذه تفترض أنه، مع أن شيئاً لم يحدث، إلا أنه كان **ينبغي** عليه مع ذلك أن يحدث، وإن سببه في الظاهرة إذاً لم يكن قويّاً بما يكفي ومعيّناً بحيث يمنع سببيَّة حرّيتنا الاختياريَّة، سببيةٌ قادرةٌ على إنتاج مسبَّباتٍ من دون الاتكال على قدرة الأسباب الطبيعيَّة، بل تكون حتى معارضةً لها، وسببيَّةٌ قادرةٌ، بالتالي، على إحداث سلسلةٍ من الأحداث **من تلقاء نفسها بالكامل**.

هنا، أيضاً، نجد أنفسنا أمام ما نلقاه بعامةٍ في نزاع عقلٍ يُغامر بنفسه إلى ما وراء حدود تجربةٍ ممكنةٍ: معرفة أن المشكلة هي أصلاً ليست **فيزيولوجيَّة**، وإنما **ترانسندنتالية**. ومن هنا فإن السؤال حول إمكانيَّة الحرّيَّة هو سؤالٌ يطعن فيه علم النفس نعم، ولكن، بما أنه علمٌ يقوم على حجج العقل المحض فقط، فإن الفلسفة الترانسندنتالية من دون سواها هي التي عليها أن تهتمّ بالحصول على جوابٍ عن ذاك السؤال. والآن، لكي أمكّن هذه الفلسفة، التي لا تستطيع أن

ترفض توفير جوابٍ مرضٍ عن ذاك السؤال، يجب عليَّ أوّلاً أن أحاول بواسطة ملاحظةٍ أن أعيِّن الطريقة التي لا بدّ لهذه الفلسفة من اتباعها في ما يتعلَّق بهذه المشكلة.

لو كانت الظاهرات أشياء في ذاتها، إذاً المكان والزمان كانا صوراً لوجود الأشياء في ذاتها، لكانت الشروط مع المشروط تنتمي دائماً إلى سلسلةٍ واحدةٍ وبعينها هما أطرافٌ فيها، وستنتج من ذلك أيضاً في الحالة الحاضرة، النقيضة المشتركة بين كلّ الأفكار الترانسندنتالية، أعني أن سلسلتها لا بدَّ من أن تكون إمّا كبيرةً جداً أو صغيرةً جداً على الفهم. لكن أفكار العقل الديناميَّة التي نعنى بها في هذه الفقرة وفي الفقرة التالية، لها هذه الخاصيَّة بأنها على علاقةٍ بموضوعٍ لا يُعتبر من حيث هو كِبَرٌ بل من حيث هو **وجودٌ**؛ وهكذا، في نقاشنا حول السؤال الراهن، يمكننا أن نصرف النظر عن كِبَر سلسلة الشروط، وأن لا نرى في هذه الشروط إلا العلاقة الديناميَّة التي بين الشرط والمشروط. ومع ذلك، ففي السؤال حول الطبيعة وحول الحرِّيَّة، نجد أننا نقع حالاً في صعوبة أنه يجب علينا أن نقرِّر ما إذا كانت الحرِّيَّة ممكنةً بوجهٍ عام، ثم، في حال كان الجواب إيجابيّاً، هل يمكنها أن تترافق مع شموليَّة قانون السببية الطبيعيّ؛ فالصعوبة هي إذاً أنه علينا أن نقرِّر هل أنها قضيَّةٌ مشروطةٌ منفصلةٌ أصيلةٌ تلك التي تقول: إن كلَّ مسبَّب في العالم يجب أن يصدر **إمَّا** عن الطبيعة **وإمَّا** عن الحرِّيَّة، أو بالعكس إذا كان يمكن **للواحدة وللأخرى** أن يقعا **معاً** في وقتٍ واحدٍ في حدثٍ واحدٍ وبعينه، من وجهاتٍ مختلفة. إن صحَّة ذلك المبدأ حول الترابط المتواصل بين كلّ أحداث عالم الحواسّ، على أساس قوانين راسخةٍ للطبيعة، قد سبق أن أثبت صحَّتَه كمبدأٍ الأنالوطيقا الترانسندنتالية ولا ينال منه أيُّ شكّ. فالسؤال هو إذاً فقط: هل، على الرغم من ذلك،

بالنظر إلى هذا المسبَّب نفسه الذي يأتي معيَّناً على أساس الطبيعة، هل يمكن أن توجد الحرِّيَّة أيضاً، أم أنها تكون قد أُبعدت نهائيّاً بتلك القاعدة التي لا تُنتهك. وهنا يظهر فوراً، بإعاقته سير العقل، التأثير المضرُّ الذي للفرضيَّة العامَّة، نعم، ولكن المضلِّلة، حول وجودٍ حقيقيٍّ مطلقٍ للظاهرات. لأنه، لو كانت الظاهرات أشياءَ في ذاتها، لكانت الحرِّيَّة مستحيلة. وفي هذه الحالة تكون الطبيعة هي السبب التامُّ والكافي بشكلٍ كاملٍ لكلِّ حدث؛ ويكون الشرط والمشروط، السبب والمسبَّب محتوىً في نفس السلسلة ومستلزماً بنفس القانون. وبالعكس، إذا بالمقابل لم يعتبر أن الظاهرات ليست أشياء في ذاتها بل أنها مجرَّد تمثُّلاتٍ مرتبطةٍ ببعضها البعض، وفقاً لقوانين تجريبيَّةٍ، حينئذٍ يجب أن تكون لها أيضاً أسباب ليست هي نفسها ظاهرات. لكنَّ علَّةً عقليَّةً كهذه لن تكون معيَّنةً بظاهراتٍ نظراً لسببيَّتها. حتى وإن ظهرت مسبَّباتها بمظهر الظاهرات ويمكنها أن تكون معيَّنةً بظاهراتٍ أخرى. إنها إذاً، مع سببيَّتها خارج السلسلة؛ وبالعكس، ستوجد مسبَّباتها في سلسلة الشروط التجريبيَّة. إذاً، يمكن أن يُعتبر المسبَّب، بالنظر إلى سببه العقليِّ، على أنه حرٌّ ومع ذلك، بالنظر إلى الظاهرات، على أنه نتيجةٌ آتيةٌ عنها على أساس ضرورة الطبيعة؛ هذا تمييزٌ، إذا قُدِّم بهذه الصيغة العامَّة والمجرَّدة تماماً، لا يمكن إلا أن يبدو في غاية الحذلقة والغموض، لكنه سوف يتَّضح في التطبيق. لقد أردتُ، هنا، فقط أن أُدلي بهذه الملاحظة: بما أن الترابط الكامل والمتواصل للظاهرات في إطار الطبيعة هو قانون لا رجوع عنه، فمن المفروض حتماً أن تَسقط كلُّ حرِّيَّةٍ، في حال أردنا أن نبقى متمسِّكين بعنادٍ بحقيقة الظاهرات. ولهذا السبب أيضاً، لن يستطيع أولئك الذين يتبعون بهذا الصدد الرأي العامَّ، لن يستطيعوا أبداً التوفيق بين الطبيعة والحرِّيَّة.

إمكانيَّة السببية بحرِّيَّةٍ

والتوافق بينها وبين القانون العامِّ للضرورة الطبيعيَّة

أسمِّي ذاك الذي ليس هو نفسه ظاهرةً في موضوعٍ للحواسِّ **معقولاً**. وعليه، إذا كان يجب أن يُنظر إلى ذاك الذي في العالم الحسِّيِّ على أنه ظاهرةٌ [حسِّيَّةٌ] يملك في ذاته قدرةً هي ليست موضوع عيانٍ حسِّيٍّ، لكنه بواسطتها يمكن مع ذلك أن يكون سبب ظاهراتٍ: فحينئذ يمكن أن يُنظر إلى **سببيَّة** هذا الكائن من وجهتي نظرٍ مختلفتين. قد تُعتبر على أنها **معقولةٌ** يجب فعلها، على أنه فعل شيءٍ بذاته، وعلى أنه حسِّيٌّ وفقاً لأفعالها هي نفسها كظاهرةٍ في عالم الحواسِّ. ويكون علينا، بناءً على ذلك، أن نقيم عن قدرة فاعلٍ كهذا مفهوماً عن سببيَّته، يكون في ذات الوقت مفهوماً عقليّاً أيضاً. ويجب على كليهما، مهما كان، أن يرجعا إلى نفس المسبَّب. هاتان الطريقتان المزدوجتان لتفكير قدرةٍ موجودةٍ في موضوعٍ للحواسِّ لا تخالفان أيّاً من المفاهيم التي علينا أن نكوِّنها عن الظَّاهرات وعن تجربةٍ ممكنة. ويجب أن يكون للظاهرات – بما أنها ليست أشياء في ذاتها – موضوعٌ ترانسندنتالي كأساسٍ لها، موضوعٌ يعيِّنها كمجرد تمثُّلاتٍ، هكذا يبدو أنه ليس من سببٍ لماذا يجب علينا أن ننسب إلى هذا الموضوع الترانسندنتالي، بالإضافة إلى صفة الظهور التي بها يظهر، **سببيَّةً** يكون على مسبَّباتها أن تُلاقى في عالم الظاهرات، على الرغم من أنها هي نفسها ليست ظاهرة. إنما يجب على كلِّ سببٍ فاعلٍ أن يكون له **طابعٌ**، أي قانون لسببيَّته، بدونه يتوقف عن أن يكون سبباً على الإطلاق. وهكذا سيكون لدينا، بالنسبة إلى فاعلٍ من العالم الحسِّيِّ، **أولاً طابعٌ تجريبيٌّ** به تكون أفعاله، بصفتها ظاهراتٍ مرتبطةً أولاً وآخراً وفقاً لقوانين ثابتةٍ للطبيعة مع ظاهراتٍ أخرى، قد تكون مستنتَجَةً منها بصفتها شروطاً لها وقد تشكِّل إذاً، بالارتباط مع

هذه الظاهرات، أطرافاً لسلسلةٍ واحدةٍ مكوِّنةٍ لنظام الطبيعة؛ **ثانياً**، فضلاً عن ذلك، سيكون علينا أن نعترف لهذا الفاعل بـ **طابعٍ معقولٍ** به يكون، نعم، سبب أفعاله المعتبرة كظاهراتٍ، لكنه هو نفسه لا يكون خاضعاً لأي شرطٍ من شروط الحساسيّة ولا يكون حتى ظاهرة. وسيكون بإمكاننا أيضاً أن نسمّي الأول طابع شيءٍ كهذا في الظاهرة، وأن نسمّي الثاني طابع الشيء في ذاته.

إن هذه الذات الفاعلة لن تكون إذاً خاضعةً، بموجب طابعها المعقول، لأيِّ شرطٍ زمنيٍّ، لأن الزمان هو فقط شرطٌ للظاهرات، وليس أبداً شرطاً للأشياء في ذاتها. لن **ينشأ** فيه أيُّ **فعلٍ** أو **يفني**؛ فهو بالتالي لن يكون خاضعاً كذلك لقانون كلِّ تعيينٍ زمنيٍّ وكلِّ ما هو متغيِّرٍ، علماً بأن كلَّ **ما يحدث** إنما يجد سببه **في الظاهرات** (الحالة التي سبقت). بكلمةٍ واحدة، إن سببيَّته، من حيث هي معقولةٌ، هي لا تندرج إطلاقاً في سلسلة الشروط التجريبيّة التي تستوجب الحدث في العالم الحسّيّ. نعم، إن هذا الطابع المعقول لن يكون بالإمكان أبداً أن يُعرف مباشرةً، لأننا لا نستطيع أن نُدرك إدراكاً حسّيّاً أيَّ شيء كان إلا بالقدر الذي يظهر فيه [أي: يكون ظاهرةً]؛ إلا أنه لا بدَّ من أن يكون مع ذلك **مفكَّراً** وفقاً للطابع التجريبيّ، مثلما أنه يجب علينا أن نعطي بالفكر بعامةٍ كأساسٍ للظاهرات، موضوعاً ترانسندنتالياً، على الرغم من أننا لا نعرف حقّاً أيَّ شيءٍ، عمّا هو في ذاته.

سيكون هذا الفاعل إذاً، من حيث هو ظاهرةٌ، بناءً على طابعه التجريبيّ، خاضعاً لكلِّ قوانين التعيين الذي يتمُّ بحسب العلاقة السببية؛ وبكونه هكذا، فهو لن يكون إلا بمثابة جزءٍ من العالم الحسّيّ الذي ستكون مسبَّباته صادرةً حتماً، كما هي الحال بالنسبة إلى كلِّ ظاهرةٍ، عن الطبيعة. ومثلما أن الظاهرات الخارجيّة سوف

تؤثّر فيه، وكما أن طابعه التجريبيَّ، أي قانون سببيَّته، سوف يُعرف بالتجربة، كذلك كلُّ أفعاله سيكون من الواجب أن يُستطاع تفسيرها بحسب قوانين الطبيعة، وإن كلَّ ما يتطلَّبه تعيينها الكامل والضروريُّ يجب أن يلاقى في تجربةٍ ممكنة.

لكن، بفعل طابعه المعقول، من ناحيةٍ أخرى (على الرغم من أننا لا نملك إلا مفهوماً عامّاً عن هذا الطابع)، فإنه لا بدَّ لهذا الفاعل عينه أن يُنفى عنه مع ذلك، بالمقابل، كلُّ تأثيرٍ للحساسيَّة وكلُّ تعيينٍ بالظاهرات؛ وبما أنه لا **يحدث** أيُّ شيءٍ في الفاعل - لأنه **نومينون** ولا يوجد فيه إذاً أيُّ تغييرٍ يتطلَّب التعيين الديناميَّ بالزمان، وللسبب نفسه أيَّ ربطٍ بظاهراتٍ كأسبابٍ، هذا الوجود الفاعل يجب أن يكون في أفعاله حرّاً من ضرورةٍ طبيعيَّةٍ ومستقِّلاً عنها، لأن الضرورة لا توجد إلا في عالم الحواسّ[40] وسيكون صحيحاً تماماً القول عنه: إنه يبدأ مسبَّباته في عالم الحواسِّ **من تلقاء نفسه**، حتى ولو لم يبدأ **فيه** الفعل المنتج لهذه المسبَّبات، لأنها دائماً معيَّنةٌ بشروطٍ تجريبيَّةٍ في الزمن السابق، لكنها مع ذلك ليست **معيَّنةً** إلا بواسطة الطابع التجريبيِّ (الذي ليس سوى ظاهرة [الطابع] المعقول) وهي ليست ممكنةً إلا امتداداً لسلسلة الأسباب الطبيعيَّة. بهذا المعنى، إذاً، سيكون للطبيعة وللحرية، كلٌّ منها بمعناها الكامل والمطلق، أن تتلاقيا في وقتٍ واحدٍ ومن دون أيِّ نزاعٍ في نفس الأفعال، بحسب ما تُحال إلى سببها المعقول أو إلى سببها الحسّيّ.

---

(40) نجد في طبعاتٍ أخرى: (Erscheinungen) ظاهرات، وفي أخرى (Sinnenwelt) عالم الحواسّ، وفي ثالثةٍ (Sinnlichkeit) حساسيَّة.

توضيحٌ

حول الجمع بين الفكرة الكوزمولوجيَّة عن حرِّيَّةٍ وبين ضرورة الطبيعة الشاملة

لقد وجدتُ من الصواب أن أرسم [أمام القارئ] في بادئ الأمر صورة خيال الظلِّ لحلِّ مشكلتنا الترانسندنتالية، بهدف إعادة أكبر لتكوين إحاطةٍ واضحةٍ للمسيرة التي يجب على العقل أن يتبعها في حلِّ هذه المشكلة. وقصدنا الآن هو إثبات مختلف تتابع هذا الحلِّ الذي يُهمّنا الوصول إليه حقاً، لكي نتبصَّر في كلٍّ من هذه اللحظات الواحدة تلو الأخرى.

إن قانون الطبيعة [القائل]: إن لكلِّ ما يحدث سبباً، وإن سببيَّة هذا السبب، أي **الفعل**، بما أنه يسبق في الزمان وبما أنه، بالنظر إلى المسبَّب الذي **بدأ يوجد** حينئذٍ، لا يمكن أن يكون قد وُجد دائماً من تلقاء نفسه، بل، على العكس يجب، حتماً، أن يكون قد **حصل**، لديه هو أيضاً بين الظاهرات سببه الذي به يتمُّ تعيينه، وأن بالتالي كلَّ الوقائع تكون معيَّنةً تجريبيّاً في نظامٍ للطبيعة، هذا القانون الذي لا يمكن للظاهرات أن تشكِّل **طبيعةً** إلّا بواسطته وأن توفر موضوعاتٍ لتجربةٍ، هو قانونٌ للفهم لا يُسمح، في ما يخصُّه، تحت أيِّ ذريعةٍ، أن يُعفى منه ولا أن تُنزل أيِّ ظاهرةٍ منزلة استثناءٍ، لأنه، لو حدث ذلك يكون قد تمَّ وضعها خارج كلِّ تجربةٍ ممكنةٍ، ولتمَّ هكذا تمييزها عن كلِّ موضوعات تجربةٍ ممكنةٍ، وصُنع منها مجرَّد كائن فكريٍّ ووهمٍ كاذب.

صحيحٌ أن الموضوع هنا يبدو وكأنه ليس إلا سلسلةً من الأسباب لا تسمح بأيِّ **كلِّيَّةٍ مطلقةٍ** في التراجع نحو شروطٍ؛ لكن هذه الصعوبة لا تشكِّل لنا مع ذلك أيَّ إحراجٍ إطلاقاً، من حيث قد

سبق ورُفعت في الحكم العامّ على نقيضة العقل حينما كانت تقصد غير المشروط في سلسلة الظاهرات. أما إذا أردنا أن نذعن لخداع الواقعية الترانسندنتالية، فسنجد أنَّ لا الطبيعة موجودةٌ ولا الحرِّية. والسؤال الآن هو فقط: هل، بعد أن نكون قد سلَّمنا بالضرورة الطبيعيَّة لكلِّ سلسلة الأحداث، سيكون بإمكاننا مع ذلك أن نرى في حدثٍ بعينه، من جهةٍ، مجرَّد مسبَّب طبيعيّ، ومن الجهة الأخرى مسبباً بالحرِّيَّة؛ أم أنه بين هذين النوعين من السببية يوجد تناقضٌ مباشر.

لا شكَّ في أنه بين الأسباب الحاضرة في الظاهرة لا يمكن أن يوجد شيءٌ يكون بإمكانه أن يبدأ بإطلاقٍ ومن تلقاء نفسه سلسلة. فكلُّ فعلٍ، بصفته ظاهرةً، من حيث يُنتج حادثةً، إنما هو نفسه حادثةٌ أو حَدَثٌ، ويفترض حالةً أخرى لا تشكِّل السبب؛ وعلى هذه الطريقة، فإن كلَّ ما يحدث هو إكمالٌ للسلسلة التي لا يمكن أن تكون في داخلها بدايةٌ تُنتج نفسها من تلقاء نفسها. إذاً، كلُّ أفعال السببية الطبيعيَّة في السلسلة الزمنيَّة إنما هي نفسها مسبَّباتٌ، وهي تفترض أيضاً أسبابها في السلسلة الزمنيَّة. ومن العبث أن نتوقَّع من الربط الزمنيّ للظاهرات فعلاً **ابتدائياً** يُحدث شيئاً ما لم يكن موجوداً من قبل.

ولكن، هل من الضروريّ إذاً أيضاً، أنه، إذا سلَّمنا بأن المسبَّبات هي ظاهراتٌ، يجب بالضرورة أن تكون سببيَّة علَّتها، التي (أعني العلَّة) هي نفسها ظاهرةٌ أيضاً، تجريبيَّةً فقط؟ ثمَّ أليس ممكناً بالأحرى، أنه، مع أنَّ لكلِّ مسبَّبٍ في الظاهرة ربطاً مع علَّته، بحسب قانون السببية التجريبيّ، يُفترض فعلاً مع كون هذه السببية التجريبيَّة نفسها، من دون أن ينقطع ارتباطها في كثيرٍ أو قليلٍ بالعلل الطبيعيَّة، [أفلا يمكن] قطُّ أن تكون مسبَّباً لسببيَّةٍ غير تجريبيَّةٍ، بل

لسببيَّةٍ عقليَّة؟ بكلامٍ آخر: سببيَّة فعلٍ ابتدائيٍّ، بالنسبة إلى الظاهرات، مقابلٍ لعلَّةٍ هي، كونها علَّةً، فقوامها ليس في ظاهرةٍ، بل تكون معقولةً بالنسبة إلى هذه القدرة، على الرغم من أنه يجب عليها بالضرورة، فضلاً عن ذلك، أن تشكِّل حَلَقَةً من سلسلة الطبيعة تُحسب لحساب العالم الحسّيّ.

نحن بحاجةٍ إلى مبدأ سببيَّة الظاهرات الواحدة سبباً للأخرى لكي نستطيع أن نبحث للأحداث الطبيعيَّة عن أسباب طبيعيَّةٍ وأن نبديها، أعني عللاً موجودةً في الظاهرة. وإذا أُقرَّ لنا بذلك ولم يحصل إضعاف [هذا الإقرار] بأيِّ استثناء، فإن الفهم الذي، عبر استعماله التجريبيِّ، لا ينظر في كلِّ الأحداث إلا إلى الطبيعة، والذي يحقُّ له تماماً على كلِّ حالٍ أن يتصرَّف هكذا، [هذا الفهم] له كلُّ ما يمكن أن يطالب به، والتفسيرات الفيزيائيَّة تتبع مجراها من دون أن تصطدم بأيِّ عقبة، ولكن، ليس من عائقٍ يعترض السبيل، حتى لو افترضنا أنه وهمٌ فقط القبول بفكرة وجود قدرةٍ معقولةٍ فقط، في حدود ألا يكون أبداً تعيين هذه القدرة على الفعل قائماً على شروطٍ تجريبيَّةٍ، بل على مبادئ بسيطةٍ للفهم، بحيث يكون هذا **الفعل** الممارس من قِبَلِ هذه العلَّة **في الظاهرة**، طبقاً لكلِّ قوانين السببية التجريبيَّة. لأنه هكذا ستكون الذات الفاعلة، **كعلَّةٍ ظاهراتيةٍ** (causa phaenomenon، مع الطبيعة في متعلِّقةٍ بتبعيَّةٍ لا تنفصل مع كلِّ أفعالها، وتكون الظاهرة التي تحتوي وحدها على شروطٍ معيَّنةٍ لهذه الذات (مع كلِّ سببيَّتها في الظاهرة)، هي، في حال أردنا الصعود من الموضوع التجريبيِّ إلى الموضوع الترانسندنتالي، لا يمكن أن تُعتبر إلا بصفتها معقولةً فقط. لأنه، حينما نتبع قاعدة الطبيعة فقط في ما يمكن أن يكون علَّةً بين الظاهرات، فإنه يمكننا أن نبقى غير مبالين بما يفكِّر في الذات الترانسندنتالية، التي هي غير معروفةٍ من قِبَلنا

تجريبيّاً، على أنه أساس هذه الظاهرات وترابطها. وهذا الأساس المعقول لا يطعن إطلاقاً في الأسئلة التجريبيّة، بل يُعنى فقط نوعاً ما بمجرَّد التفكير في الفهم المحض؛ ومع أن نتائج هذا التفكير ونتائج هذا الفعل للفهم المحض توجد في الظاهرات، إلا أن ذلك لا يقلِّل في شيءٍ وجوب تفسير هذه الأخيرة انطلاقاً من علَّتها في الظاهرة بموجب قوانين الطبيعة تفسيراً تاماً، بأن نخضع لطابعها التجريبيِّ البحث كمبدأ أعلى للتفسير وبأن نمرَّ على الطابع المعقول على المعروف من قِبَلنا إطلاقاً، الذي هو العلَّة الترانسندنتالية لذلك الطابع، باستثناء الحالة التي لا يُعطى لنا فيها إلا بواسطة الإشارة التجريبيَّة كإشارة حسِّيَّة. لنطبِّق هذا على تجربة. الإنسان هو ظاهرةٌ في العالم الحسِّي، وهو من هذه الناحية أيضاً علَّةٌ من علل الطبيعة، يجب أن تقع سببيَّتها تحت القوانين التجريبيَّة. وبوصفه كذلك يجب أن يكون له إذاً طابعٌ تجريبيٌّ أيضاً، مثله مثل كلِّ أشياء الطبيعة الأخرى. ونلاحظ هذا الطابع من خلال القوى والقدرات التي يُظهرها في مسبَّباته. إننا لا نجد سبباً يدفعنا إلى التفكير بأيِّ قدرةٍ تكون مشروطةً بغير الطريقة الحسِّيَّة، في الطبيعة الجامدة أو في الطبيعة الحيوانيَّة ليس إلا. لكن الإنسان، الذي له وحده من بين كلِّ الطبيعة الباقية معرفةٌ حسِّيَةٌ، يتعرَّف على نفسه أيضاً بواسطة مجرد إدراك، أي بواسطة العمليّات والتعيينات

الداخليّة التي لا يمكنه أن يحمّلها لانطباعات الحواسّ. وبالنظر إليه هو نفسه، هو من جهةٍ نعم ظاهرةٌ، لكنه من جهةٍ أخرى، أي بالنسبة إلى بعض القدرات، يشكِّل موضوعاً معقولاً ليس إلا، لأن الفعل الذي يقوم به لا يمكن أن يُعدَّ إطلاقاً لحساب قابليّة استيعاب الحساسيّة. ونسمِّي هذه القدرات فهماً وعقلاً؛ خاصةً يتمُّ تمييز هذا الأخير نوعياً وعلى نحوٍ ملحوظ عن أيِّ قوىً مشروطةٍ تجريبيّاً، لأنه

يعالج موضوعاته وفقاً لأفكار، معيِّناً على أساسها الفهم، الذي ينطلق في ما بعد من مفاهيم (نعم محضةً أيضاً) نحو استعمال تجريبيّ.

إنَّ لهذا العقل سببيّةً، هذا ما نتمثَّله فيه على الأقلّ، الذي هو واضحٌ من **الأوامر** التي نفرضها كقواعد، في كلِّ المجال العمليّ، على القوى الممارسة. إن كلمة **ينبغي** تعبِّر عن نوعٍ من الضرورة وتدلُّ ضمناً على أسبابٍ لا تحتويها الطبيعة. والفهم لا يعرف شيئاً في الطبيعة إلا **ما هو** أو ما كان، أو ما سيكون، ويستحيل على شيءٍ، فيها، أن **ينبغي عليه أن يكون** على غير ما هو عليه بالفعل في كلِّ علاقاته الزمنيَّة؛ لا بل يجب أن يُقال إن الـ **ينبغي أن يكون**، حينما لا يكون أمام أعيننا سوى مجرى الطبيعة، ليس له أيُّ معنىً إطلاقاً، مثلما أنه لا يمكننا إطلاقاً أن نسأل: ما هي الصفات التي ينبغي أن تكون للدائرة، بل ما يمكننا أن نسأله هو فقط: ماذا يحصل في الطبيعة أو ما هي الخصائص التي للدائرة.

إن هذا الينبغي يعبِّر إذاً عن فعلٍ ممكنٍ ليس أساسه شيئاً آخر سوى المفهوم؛ بينما أساس مجرَّد فعلٍ طبيعيٍّ يجب أن يكون دائماً ظاهرة. ولا شكَّ أنه من الضروريّ أن يكون الفعل الذي يوجِّه إليه الينبغي ممكناً وفقاً للشروط الطبيعيّة، إلا أن هذه الشروط لا تتعلَّق بتعيين الإرادة نفسها، بل فقط بمفعولها وبالنتيجة التي تحدثها في الظاهرة. ومهما كانت كثيرةً الأسباب الطبيعيَّة التي تدفعني إلى **أن أريد**، وكانت كثيرةً الترغيبات الحسّيَّة، فإنها لا تستطيع أن تنتج **الينبغي**، بل إن ما يمكنها أن تنتجه هو فعل إرادةٍ بعيدٌ دائماً عن أن يكون ضروريّاً، بل هو دائماً مشروطٌ؛ أما الينبغي المعلَن من قِبَل العقل فيفرض على عكس ذلك هدفاً ومعياراً يسمح أو يحرِّم. وسواء كان الموضوع موضوعاً لمجرد الحساسيَّة (الممتع) أو حتى للعقل المحض (الخير)، فإن العقل سوف لا يُذعن لذلك الدافع المعطى

تجريبيًاً، وسوف لا يتبع نظام الأشياء، كما تقدِّم هي نفسَها في الظاهرة، بل، وبتلقائيَّةٍ تامَّةٍ، يبني هو لنفسه نظاماً خاصًّاً به، مؤسِّساً على أفكارٍ يُجبر العقلُ الشروط التجريبيَّة على القبول بها؛ ويُعلن، باسم هذه الأفكار عينها، بعض الأفعال حتى ضروريةً وهي مع ذلك **لم تحدث** والتي ربما لن تحدث أبداً؛ ويفترض مع ذلك أن يكون مزوَّداً، بالنسبة إلى كلِّ هذه الأفعال، بسببيَّةٍ لا يمكن أن يُتوقَّع من دونها أيُّ أثر لأفكاره الخاصة به في التجربة.

لنتوقّف الآن هنا ولنسلِّم على الأقلِّ بأنه من الممكن أن تكون للعقل بالفعل سببيَّةٌ بالنسبة إلى الظاهرات؛ فهو، في هذه الحالة، يجب عليه، وإن كان عقلاً، أن يُظهر مع ذلك طابقاً تجريبيًاً، لأن كلَّ علَّة تفترض قاعدةً تنتُج وفقاً لها بعض الظاهرات كمسبَّباتٍ وأن كلَّ قاعدةٍ تستوجب تماثلاً في المسبَّبات، هو الذي يعطي أساساً لمفهوم العلَّة (بصفتها قدرةً)؛ هذا المفهوم، من حيث يجب عليه بالضرورة أن يتَّضح من خلال مجرَّد الظاهرات، يمكننا أن نسمِّيه طابعه التجريبيَّ، وهو طابعٌ ثابتٌ بخلاف المسبَّبات التي تظهر بأشكالٍ متغيِّرةٍ، وفقاً لتنوُّع الشروط الملازمة والمقيِّدة جزئياً.

وهكذا يكون إذاً لكل إنسانٍ طابعٌ تجريبيٌّ لإرادته، هو ليس سوى نوعٍ من السببية لعقله من حيث إن هذه السببية تُظهر عبر مسبَّباتها في الظاهرة قاعدةً، يمكن أن يُستدلَّ بموجبها على دوافع العقل وأفعالها بحسب نوعها ودرجتها، ويمكن أن يُحكم على المبادئ الذاتيَّة لإرادته. وبما أن هذا الطابع التجريبيَّ يجب أن ينتج هو نفسه عن الظاهرات وعن قاعدتها، كما توفرها لنا التجربة، فإن كلَّ أفعال الإنسان في عالم الظاهرة هي معيَّنةٌ بطابعه التجريبيِّ وعلل الطبيعة المساهمة. ولو كان بإمكاننا أن نبحث في كلِّ ظاهرات إرادة

الإنسان حتى أعماقها، لما كان يُمكن أن يوجد فعلٌ بشريٌّ واحدٌ، نستطيع أن نتنبّأ به بيقينٍ، ويكون باستطاعتنا أن نعرف أنها ضروريّةٌ بناءً على شروطها السابقة. فبالنظر إلى هذا الطابع التجريبيّ لا توجد إذاً أيُّ حرّيّةٍ، حتى وليس بإمكاننا أن نبحث في الإنسان إلا على أساس هذا الطابع، لو كنا نريد أن نقتصر على **المراقبة**، وأردنا، كما يحصل في الأنثروبولوجيا، أن نبحث فيزيولوجيّاً في العلل المحرّكة لأفعاله.

لكن إذا ما فحصنا هذه الأفعال عينها في ما يتعلّق بصلتها مع العقل فقط - ليس من حيث هو عقلٌ نظريٌّ، بهدف **تفسير** أصلها، بل من حيث إن العقل، دون غيره، هو العلّة التي تُنتجها - أعني، بكلمةٍ واحدة، إذا ما عدنا بهذه الأفعال إلى العقل **من وجهة نظرٍ عمليّةٍ**، فإننا سوف نجد قاعدةً أخرى مختلفةً تماماً ونظاماً آخر مختلفاً تماماً هو أيضاً عن نظام الطبيعة. فمن الممكن في حقيقة الأمر أن يكون عندئذٍ أن **ما كان يجب ألا يحصل قد حصل** وفقاً لسير الطبيعة وكان يجب عليه أن يحصل حتماً على أساس مبادئها التجريبيّة. لكننا نجد أحياناً، أو بالأحرى نظنّ أننا نجد، أن أفكار العقل قد أظهرت بالفعل سببيّةً في ما يتعلّق بأفعال الإنسان، بصفتها ظاهراتٍ، وأن هذه قد حصلت بالتالي، حتى ولو بتعيينٍ من عللٍ تجريبيّةٍ، بواسطة أسباب للعقل.

والآن، لنفترض أننا نستطيع أن نقول: إن للعقل سببيّةً في ما يتعلّق بالظاهرة؛ فهل يمكن حقاً أن يُقال عن فعله إنه حرٌّ، ما دام معيّناً بكامل الدقّة وبالضرورة في طابعه التجريبيّ (نوعيّة الإحساس)؟ لكنَّ هذا الطابع التجريبيّ بدوره معيّنٌ في الطابع المعقول (نوعيّة التفكير). إلا أن هذا الأخير نحن لا نعرفه؛ بل نحن نرجع إليه عبر الظاهرات، وهي لا تعرّفنا بشكلٍ مباشر إلا على طريقة الإحساس

(الطابع التجريبيّ)[41] لكنّ الفعل، من حيث يجب أن يُعزى إلى طريقة التفكير، بصفته علّته، لا **ينتج** منها، بالرغم من ذلك، وفقاً لقوانين تجريبيةٍ، أعني أن شروط العقل المحض لا **تسبق** الفعل، وإنما تأثيراتها في الحسّ الداخليّ هي فقط التي تسبق الفعل. والعقل المحض، بصفته مجرد قدرةٍ معقولةٍ، ليس خاضعاً لشكل الزمان وهو من هنا أيضاً ليس خاضعاً لشروط تتالي الزمان. وسببيّة العقل في الطابع المعقول **لا تبدأ بأن تكون**؛ إنها لا تظهر في وقتٍ بهدف إنتاج مسبَّب. لأنه، إذا لم يكن الأمر كذلك، فستكون هي نفسها خاضعةً لقانون الطبيعة للظاهرات، الذي يعيِّنها وفقاً للزمن وكسلسلة علَّةٍ ونتيجةٍ في الزمان؛ وستكون السببية عندئذٍ طبيعيةً، وليست حريَّة. وبالتالي يحقُّ لنا أن نقول: في حال كانت للعقل سببيَّةٌ على علاقةٍ بالظاهرات؛ فهو [في هذه الحال] قدرةٌ ينشأ **بواسطتها** الشرط الحسّيُّ لسلسلةٍ تجريبيّةٍ من المسبَّبات. لأن الشرط الذي يقع في العقل هو غير حسّيٍّ، وبالتالي لا يمكن أن يُنشأ أو أن يبدأ بأن يكون. وهكذا نجد الأمر الذي لن نستطيع أن نكتشفه في أيِّ سلسلةٍ تجريبيةٍ، **شرطاً** لسلسلةٍ متتاليةٍ من الأحداث هي نفسها لا يمكنها أن تكون مشروطةً تجريبيّاً. لأنه، في الحالة الحاضرة، ليس الشرط **خارج** سلسلة الظاهرات (هو في المعقول)، فهو إذاً غير خاضعٍ لأيِّ شرطٍ حسّيٍّ ولا لأيِّ تعيينٍ زمنيٍّ بعلَّةٍ سابقة.

---

(41) الأخلاقيّة الأصيلة للأفعال (الأجر والذنب) تبقى خفيَّةً علينا كلّياً، حتى تلك التي لسلوكنا الخاصّ بنا. ولا يمكن للاتهامات أن تحسب إلا على الطابع التجريبيّ). ولكن، كم من هذه الأفعال يجب أن يُعزى إلى التأثير المحض للحريّة وكم منها إلى مجرَّد الطبيعة وإلى الخلل في الطبع غير المستَحَقّ، أو إلى حالةٍ وافرة الحظ (بفضل الحظ) (merito fortunae) هذا ما لا يمكن أن يتقصّاه أحدٌ وبالتالي لا يمكنه أيضاً أن يحكم عليه بطريقةٍ عادلة.

إلا أن هذه العلَّة نفسها تنتمي مع ذلك، من ناحية علاقةٍ أخرى، إلى سلسلة الظاهرات أيضاً. فالإنسان هو نفسه ظاهرة. لإرادته طابعٌ تجريبيٌّ، هو العلَّة (التجريبيَّة) لكلِّ أفعاله. لا يوجد حتى ولا شرطٌ واحدٌ معيَّنٌ للإنسان وفقاً لهذا الطابع لا يكون هو نفسه طرفاً من سلسلة الأحداث في الطبيعة، ولا يكون خاضعاً لقانونها، القانون الذي بموجبه لا يمكن أن توجد أيُّ سببيَّةٍ غير مشروطةٍ تجريبيّاً لحادثٍ في الزمان. ولهذا السبب لا يمكن إطلاقاً لفعلٍ معطىً (لأنه لا يمكن أن يُدرك إدراكاً حسِّيّاً إلا كظاهرةٍ) أن يبدأ من تلقاء نفسه. ولكن، لا يمكن أن يُقال عن العقل إن الحالة التي يُعيِّن فيها الإرادة يكون دائماً مسبوقاً بحالةٍ أخرى ما معيَّنةٍ له. لأن العقل عينه ليس ظاهرةً، وبالتالي هو لا يخضع لشروط الحساسيَّة؛ ثمَّ، نتيجةً لذلك، حتى فيما يخصُّ سببيَّته، ليس لتتالي أو لشروط الزمان أيُّ تأثير في العقل، وليس بإمكان قانون الطبيعة الديناميِّ، الذي يعيِّن تتالي الزمان بموجب قواعد، أن يطبَّق عليه.

إن العقل هو إذاً الشرط الثابت لكلِّ الأفعال الإراديَّة التي يظهر فيها الإنسان. وكلٌّ من هذه الأفعال هو معيَّنٌ مسبقاً بالطابع التجريبيِّ حتى قبل أن يحدث. أما في شؤون الطابع المعقول، الذي هذا الطابع هو بالنسبة إليه الشيما الحسِّيُّ فقط، فلا قيمة لا لـ **القبل** ولا لـ **البعد**؛ وكلُّ فعلٍ، بصرف النظر عن العلاقة الزمنية التي يوجد فيها الفعل مع ظاهراتٍ أخرى، يكون نتيجةً مباشرةً للطابع المعقول للعقل، الذي يعمل إذاً بحرِّيَّةٍ، من دون أن يكون معيَّناً في سلسلة العلل الطبيعيَّة بمبادئ - خارجيةٍ أو داخليةٍ - سابقةٍ عليه في الزمان؛ وأنه لا يمكن النظر إلى هذه الحرِّيَّة التي له بطريقةٍ سلبيَّةٍ لا غير، كاستقلاليةٍ عن الشروط التجريبيَّةٍ (لأن قدرة العقل تكفُّ عن أن تكون في هذه الحالة علَّة الظاهرات)، بل يجب أيضاً أن يُنظر إليها بطريقةٍ

إيجابيَّةٍ كقدرةٍ على البدء من تلقاء نفسها بسلسلةٍ من الأحداث، بحيث لا يبدأ أيُّ شيءٍ فيها هي نفسها، بل، كشرطٍ غير مشروطٍ لكلِّ فعلٍ صادرٍ عن الإرادة؛ هي لا تقبل خارجاً عنها بأيِّ شرطٍ من الشروط السابقة زمنياً، وذلك مع أن تأثيرها قد بدأ مع ذلك في سلسلة الظاهرات ولكن من دون أن يكون أبداً بإمكانه أن يقيم فيها بدايةً أولى بإطلاق.

ولكي نوضِّح المبدأ التنظيميَّ للعقل بمَثَلٍ مستمدٍّ من استعماله التجريبيِّ، ولكن، بالتأكيد، ليس لكي نثبته (بما أن براهين من هذا النوع لا تصلح ادِّعاءات ترانسندنتالية)، فلنبحث في فعلٍ إراديٍّ، مثلاً كذبةً خبيثةً، أحدث إنسانٌ بواسطتها بلبلةً في المجتمع، ولنبحث قبل كلِّ شيءٍ في العلل المحرِّكة التي نشأت الكذبة عنها، ثم نحكم في ما بعد على كيفيَّة إمكان أن تُسند إليه بالإضافة إلى كلِّ نتائجها. تتطلَّب النقطة الأولى أن يتمَّ فحصُ كامل الطابع التجريبيِّ للرجل وصولاً إلى ينابيع هذا الطابع التي يجري البحث عنها في التربية السيِّئة، في رفقة السوء، كذلك في جزءٍ منها في خبث طبيعةٍ عديمة الحسِّ بالخجل، وفي جزءٍ آخر تعلَّل بالطيش والتهوُّر، من دون أن تُهمل، بالإضافة إلى ذلك، العلل السانحة المحرِّكة. إن الإجراء المتَّبع على هذا الشكل هو على العموم نفس الإجراء الذي يُتَّبع في البحث عن السلسلة المعيَّنة للعلل وصولاً إلى تأثيرٍ طبيعيٍّ معطى. ولكن، مع الاعتقاد بأن الفعل معيَّنٌ من هنا، إلا أن الفاعل هو الذي يُلام، وذلك ليس بسبب طبيعته البائسة، ليس بسبب الظروف التي استطاعت أن تؤثِّر فيه ولا حتى بسبب الطريقة التي عاش فيها حياته من قبل؛ إننا نفترض بالفعل أنه بالإمكان أن يُصرف النظر كلِّيّاً عن سلوكه السابق، على اعتبار أن السلسلة الغابرة من الشروط لم تحدث، وأنه بالإمكان أن يُنظر إلى الفعل وكأنه غير مشروطٍ تماماً

بالنسبة إلى الحالة التي سبقته، كما لو أن الفاعل قد بدأ بذلك من تلقاء نفسه كليّاً سلسلةً من النتائج. لهذا اللّوم أساسٌ في قانونٍ للعقل يقضي بأن يُنظر إلى العقل على أنه علّةٌ كان لها، خارج كلّ الشروط التجريبيّة المذكورة، الإمكانية والواجب بأن تعيّن سلوك الرجل بطريقةٍ مختلفة. والحقيقة أن سببيّة العقل لا يُنظر إليها هنا وكأنها، إن جاز القول، تنافس عدة عوامل لا غير، بل على أنها كاملةٌ في ذاتها، مع أن الدوافع الحسّيّة لن تكون مؤاتيةً لها إطلاقاً، بل ضدَّها بالكامل، فالفعل سيُعزى إلى طابعه المعقول، وعليه الآن، في اللحظة عينها التي يكذب فيها، تحمُّل مسؤولية ما يفعله بالكامل، إذاً كان العقل، بصرف النظر عن كلّ شروط الفعل التجريبيّة، حرّاً بشكلٍ كاملٍ، ويجب أن يُعزى الفعل إلى إهماله [أي بإهمال الرجل] بشكلٍ كامل.

ونرى من خلال هذا الحكم بتحميل المسؤولية، نرى بسهولةٍ، أنه لا يتمّ تأثير العقل إطلاقاً بكلّ تلك الحساسيّة؛ أنه لا يتغيَّر (مع أن ظاهراته، أي النوعيّة التي تظهر فيها أفعاله، تتغيَّر)، أنه ليس فيه حالةٌ تسبق وتعيِّن الحالة التالية، إذاً هو لا ينتمي أبداً إلى سلسلة الشروط الحسّيّة التي تجعل الظاهرات ضروريّةً وفقاً لقوانين طبيعيّة. هذا العقل حاضرٌ وهو هو نفسه عبر كلّ أفعال الإنسان في كلّ ظروف الزمان، أما هو نفسه فليس في الزمان، ولا يوقع نفسه، إن صحَّ القول، في حالةٍ جديدة حيث لم يكن موجوداً من قبل؛ هو **معيِّنٌ**، بالنسبة إلى هذه الحالة الجديدة، لكنه **غير قابلٍ للتعيين**. بهذا المعنى، لا يمكننا أن نسأل لماذا لم يُعيِّن العقل **نفسَه** بطريقةٍ أخرى؟ بل فقط: لماذا لم يُعيِّن **الظاهرات** بسببيّته بطريقةٍ أخرى. ولكن، ليس بالإمكان أن يُعطى جوابٌ عن هذا السؤال. لأن طابعاً معقولاً سوف يعطي طابعاً تجريبيّاً آخر؛ وحينما نقول إنه، بصرف النظر عمّا كانت

سيرة فاعل الكذب، فإنه كان بإمكانه مع ذلك أن يكفَّ عنه، وهذا يعني ببساطة أن الكذب يقع تحت سيطرة العقل، وأن العقل، في سببيَّته، ليس خاضعاً لأيِّ سببٍ من أسباب الظاهرة ولسير الزمان، وأنه، حتى ولو أن الفارق الزمنيَّ يشكِّل بالتأكيد فارقاً رئيسيَّاً بين الظاهرات من حيث وضعها الواحدة بالنسبة إلى الأخرى، فهذه الظاهرات، بالمقابل، بما أنها ليست أشياء في ذاتها، هي لن تشكِّل أيَّ فارقٍ بين الأفعال في علاقتها بالعقل.

يمكننا إذاً، حينما نحكم على أفعالٍ حرَّةٍ بالنسبة إلى سببيَّتها، أن نصل فقط إلى علَّتها المعقولة، ولكن ليس **إلى أبعد منها**؛ يمكننا أن نصل إلى معرفة أن هذه العلَّة يمكن أن تكون حرَّةً، أي على استقلالٍ تامٍ من الحساسيَّة، وأنه هكذا بإمكانها أن تكون الشرط غير المشروط من الناحية الحسِّية للظاهرات. ولكن، لماذا يُعطى الطابع المعقول هذه الظاهرات بالضبط وهذا الطابع التجريبيَّ في الظروف الراهنة؟ هذا سؤال يتخطَّى بعيداً كلَّ قدرةٍ يمكن أن تكون لعقلنا الإجابة عنه، لا بل يتخطَّى حقَّه في أن يطرح فقط أسئلةً، كما لو طرح السؤال: لماذا الموضوع الترانسندنتالي لا يزوِّد عياننا الحسِّيَّ الخارجيَّ إلا بالعيان **في المكان** وليس بأيِّ عيانٍ آخر. غير أن المشكلة التي كان علينا أن نحلَّها لا تُلزمنا إطلاقاً بأن نجيب عن مثل هذا السؤال، لأن قوام المشكلة كان فقط أن نعرف هل أن الحرِّية تدخل في نزاعٍ مع الضرورة الطبيعيَّة في فعلٍ واحدٍ وبعينه، وقد أجبنا بما يكفي عن هذا السؤال عندما بيَّنَّا أنه، بما أنه يمكن أن تكون في الحرِّية علاقةٌ بنوعٍ من الشروط مختلفٍ كلِّياً عمَّا هو في إطار الضرورة الطبيعيَّة، فإنَّ قانون هذه الأخيرة لا يؤثِّر في الأولى، إذاً، بإمكان الاثنتين أن توجدا بشكلٍ مستقلٍّ الواحدة عن الأخرى ومن دون تدخُّلٍ في ما بينهما.

علينا أن نلاحظ جيِّداً أننا لم نرد أن نبرهن بما سبق عن **الوجود الواقعيّ** للحرِّية، بوصفها إحدى القدرات التي تستقرُّ فيها العلَّة لظاهرات عالمنا الحسِّيّ. لأنه، فضلاً عن أن حجَّةً كهذه لن يكون لها طابعُ ترانسندنتالي، ولم تكن مقتصرةً على مناقشة مفاهيم محضة، فإن كلَّ المحاولات للاستدلال من التجربة على ما لا يمكن أن يُفكَّر بالانسجام مع قوانينها [أي التجربة] يجب أن تُخفق دائماً. لا بل إنني لم أرد حتى أن أبرهن عن **إمكانية** الحرِّية؛ وهذا أيضاً كان سيكون محاولةً فاشلةً، لأنه بعامةٍ فوق قدرة عقلنا أن نعرف إمكانيَّة أيِّ مبدإٍ حقيقيٍّ أو أيَّة سببيَّةٍ بمساعدة مفاهيم **قبْلياً**. لقد تمَّت معالجة الحرِّية في الملاحظات السابقة كفكرةٍ ترانسندنتاليةٍ فقط، يفكِّر العقل أن يبدأ بواسطتها سلسلة الشروط في الظاهرة فحسب بمساعدة **ذلك** الذي هو حسِّيّاً غير مشروط، لكنه، بهذا، يورِّط نفسه في نقيضةٍ مع القوانين التي يفرضها على استعمال الفهم التجريبيّ. أما أن تكون هذه النقيضة، الآن، مؤسَّسةً على مجرَّد وهم، وأن الطبيعة **لا تدخل** على الأقلّ **في نزاع** مع السببية بحريةٍ، فهذه هي النقيضة الوحيدة التي كنا قادرين على إثباتها، كما أنها كانت أيضاً هي فقط المهمَّة التي علينا أن نقوم بها.

IV

حلٌّ للفكرة الكوزمولوجيَّة عن كلِّيَّة تعلُّق الظاهرات من حيث وجودها بعامة

في الرقم السابق، كنَّا نُمعن الفكر في تغيُّرات العالم الحسِّيّ في سلسلتها الديناميَّة، حيث وجدنا أن كلَّ تغيُّرٍ إنما هو ملحقٌ بتغيُّرٍ آخر بصفة [هذا الأخير] علَّةً للتغيُّر الأول. الآن، لا تخدمنا سلسلة الحالات هذه إلا كتوجيهٍ للوصول إلى وجودٍ قد يكون هو الشرط

الأعلى لكلِّ ما هو قابلٌ للتغيير، أي **الكائن الضروريّ**. في هذه الحال تكون محاولتنا الوصول ليس إلى سببيَّةٍ غير مشروطةٍ، بل إلى وجودٍ غير مشروطٍ للجوهر نفسه. فالسلسلة الموجودة أمامنا هي إذاً بالمعنى الصحيح سلسلةٌ من مفاهيم فقط وليست سلسلة من عياناتٍ، يكون الواحد منها شرط الآخر.

إلا أنه واضحٌ أنه، بما أن كلَّ الظاهرات خاضعةٌ للتغيير، وهي مشروطةٌ في وجودها، ففي سلسلة موجوداتٍ تابعةٍ لا يمكن أن يوجد في أيِّ موضع منها طرفٌ يكون غير مشروطٍ ويكون وجوده ضرورياً بإطلاق، وبهذا المعنى، لو كانت الظاهرات أشياء في ذاتها، ولكن لو كان شرطها لهذا السبب بالذات منتمياً، مع المشروط، إلى سلسلةٍ واحدةٍ بعينها من العيانات، لما كان أبداً لكائنٍ ضروريٍّ أن يجد فيها مكاناً كشرطٍ لوجود ظاهرات العالم الحسِّيّ.

لكن التراجع الديناميّ له في ذاته هذه الميِّزة الخاصة به والتي تفرِّق بينه وبين التراجع الرياضيّ، وهي أن هذا الأخير غير معنيٍّ حقيقةً إلا بتركيب الأجزاء إلى كلية أو بانقسام كليةٍ إلى أجزائه؛ ولهذا السبب يجب أن تُعتبر شروط هذه السلسلة دائماً كأجزاء منها، إذاً متجانسةً، وبالتالي كظاهراتٍ في التراجع الأول، على عكس ذلك، الذي لم يكن الهدف منه إثبات إمكانيَّة كلِّيَّةٍ غير مشروطةٍ مؤلَّفةٍ من أجزاء معطاةٍ، أو من جزءٍ غير مشروطٍ لكلِّيَّةٍ معطاةٍ، بل إقامة البرهان على استمداد حالةٍ ما من علَّتها، أو الوجود العارض لجوهرٍ انطلاقاً من الوجود الذي يوجد بالضرورة، إنه لا يُطلب من الشرط أن يكون مع المشروط جزءاً من سلسلةٍ تجريبيَّة.

إذاً، في حالة النقيضة الظاهرة الموضوعة أمامنا، يبقى لنا مخرجٌ مفتوحاً لنتخلَّص من هذه الصعوبة؛ لأنه ليس من المستحيل أن القضيَّتين المتنازعتين في ما بينهما يمكن أن تكونا صحيحتين معاً

في وقتٍ واحدٍ من وجهتي نظرٍ مختلفتين، بحيث إن كلَّ أشياء العالم الحسِّيّ يمكنها أن تكون عارضةً بشكلٍ كاملٍ كونها لا تملك إلا وجوداً مشروطاً تجريبيّاً؛ ومع ذلك سوف يوجد أيضاً شرطٌ غير تجريبيٍّ للسلسلة بأكملها، أي كائنٌ ضروريٌّ غير مشروط. لأن هذا الكائن، بصفته شرطاً معقولاً، لن ينتمي على الإطلاق إلى السلسلة نفسها كطرفٍ (حتى ولا بصفته الطرف الأعلى)، ولن يحوِّل إلى غير مشروطٍ تجريبيّاً أيَّ طرفٍ من السلسلة، بل سيُبقي على كلِّ العالم الحسِّيّ في وجوده المشروط تجريبيّاً بواسطة كلِّ أطرافه. في هذا أيضاً سيشكِّل هذا النوع من وضع وجودٍ غير مشروطٍ في أساس الظاهرات حجَّةً للتمييز بين طرق الحلِّ المستعملة للتفرقة بين السببية غير المشروطة تجريبيّاً (الحرِّيَّة) في المقالة السابقة [حول النقيضتين الثالثة والرابعة]، لأنه، في حالة الحرِّية كان الشيء نفسه ينتمي مع ذلك كعلَّةٍ (جوهرٌ ظاهريٌّ) (substantia phaenomenon) إلى سلسلة الشروط، و**سببيّته** فقط، بصفتها معقولةً، هي التي تمَّ التفكير فيها، أما هنا فنحن ملزمون بأن نفكِّر الكائن الضروريَّ على أنه خارج سلسلة العالم الحسِّيّ تماماً بصفته كائناً خارج عالم الكون (ens extra mundus) وأنه يجب أن يتمَّ التفكير فيه كمعقولٍ فقط، وهكذا فقط يكون بإمكانه ألا يخضع لقانون المصادفة والتبعيَّة.

المبدأ التنظيميّ للعقل هو إذاً، في ما يتعلَّق بمهمَّتنا هذه هو: أن كلَّ شيءٍ في العالم الحسِّيّ له وجودٌ مشروطٌ حسِّيّاً؛ وأنه لا توجد في أيِّ جزءٍ من هذا العالم ضرورةٌ غير مشروطةٍ نظراً إلى أيِّ صفة؛ وأننا ملزمون بأن نتوقَّع، وبقدر الإمكان أن نبحث عن الشرط التجريبيِّ لكلِّ طرفٍ في سلسلة الشروط؛ وأنه ليس ثمة من سبب كافٍ يبرِّر لنا أن نشتقَّ أيَّ وجودٍ من شرطٍ يقع خارج أو وراء السلسلة التجريبيّة أو حتى أن نفكِّر فيه، في داخل السلسلة عينها،

على أنه مستقلٌ بالمطلق وقائمٌ بذاته؛ إلا أن هذا لا يحملنا على إنكار أن السلسلة بكاملها يمكنها أن تكون مؤسَّسةً في كائنٍ عاقلٍ ما (يكون حرّاً من كلِّ شرطٍ تجريبيٍّ ويحوي بالأحرى أساس إمكانية كلِّ الظاهرات).

لكنني لست هنا أبداً في وارد أن أبرهن عن الوجود الضروريِّ بلا شروطٍ لكائن أو أيضاً فقط أن أؤسِّس عليه إمكانيَّة شرطٍ معقولٍ لا غير لوجود ظاهرات العالم الحسّيّ؛ بل إنني فقط في وارد وضع حدودٍ للعقل، لكي لا يترك خيط الشروط التجريبيَّة الهادي، ولا يتوه في شروحاتٍ **متعاليةٍ** وغير قابلةٍ للعرض في الواقع، وكذلك أيضاً، من جهةٍ ثانيةٍ، أن تثبِّت حدوداً دقيقةً لقانون استعمال الفهم التجريبيِّ، لكي لا يزعم أنه هو نفسه الذي يقرِّر إمكانيَّة الأشياء بعامةٍ، ولا يعلن **استحالة** المعقول، على الرغم من أننا لا نستطيع استعماله لتفسير الظاهرات. بهذه الطريقة إذاً يتبيَّن فقط أن المصادفة الشاملة لكلِّ الأشياء الطبيعيَّة ولشروطها (التجريبيَّة) هي متوافقةٌ تماماً مع الافتراض الحرّ لشرطٍ ضروريٍّ، مع أنه مجرد شرطٍ معقول، وبالتالي لا يوجد تناقضٌ حقيقيٌّ بين هذين الزعمين، إذاً يمكن **أن يكون كلاهما صحيحاً**. قد يكون وجود كائنٍ ضروريٍّ بإطلاقٍ كهذا مستحيلاً؛ وهذا لا يمكن أن يُستدلَّ عليه انطلاقاً من المصادفة والتبعيَّة الشاملة للظاهرات الحسِّيَّة، ولا حتى من المبدأ الذي يمنعنا من أن نقطع السلسلة عند أيِّ طرفٍ منها، أو أن نبحث عن علَّتها في خارج العالم. في الاستعمال التجريبيِّ يواصل العقل السير في طريقٍ مختلفٍ تماماً عن ذلك الطريق الذي يتبعه في الاستعمال الترانسندنتالي.

لا يحتوي العالم الحسِّيُّ سوى ظاهراتٍ، لكن هذه الظاهرات هي مجرد تمثُّلاتٍ مشروطةٍ دائماً تجريبيّاً. ثمَّ بما أنه ليس لدينا أبداً

أشياء تكون في ذاتها موضوعاتٍ لنا، لذا لا نستغربنَّ إذا لم يكن لدينا أبداً أيُّ مبرِّرٍ لنقوم بقفزةٍ من طرف السلسلة التجريبيَّة، أياً تكن، إلى خارج ترابط الحساسيَّة، كما لو كانت التمثُّلات التجريبيَّة أشياء في ذاتها، موجودةً خارج أساسها الترانسندنتالي، وكما لو كان بالإمكان أن يُبحث عن علَّة وجودها خارج السلسلة التجريبيَّة. ولكن، بالتأكيد، سيكون هذا ما تؤول إليه الأمور حتماً في حالة **الأشياء** المتوقِّفة على غيرها، ولكن ليس في حالة مجرَّد **تمثُّلاتٍ** عن أشياء لا تكون مصادفتها نفسها إلا ظاهرةً ولا يمكن أن تقود إلى تراجع آخر إلا إلى هذا الذي يعيِّن الظاهرات، أي إلى ما هو تجريبيٌّ. أمّا أن نفكِّر بأساسٍ عقليٍّ للظاهرات، أي للعالم الحسّيّ، وأن نفكِّر فيه على أنه غير مقيَّدٍ بعرضيَّة هذا الأخير، فهذا لا يتعارض مع الرجوع التجريبيِّ الذي لا حدَّ له في سلسلة الظاهرات ولا مع العرضيَّة الكاملة للظاهرات. لكنَّ هذا بالذات هو في حقيقة الأمر ما كان علينا أن نقوم به لرفع النقيضة، وهو لم يكن ليحصل إلا بهذه الطريقة. لأنه، إذا كان كلُّ شرطٍ لكلِّ مشروطٍ (بحسب الوجود) حسِّيّاً وينتمي من هذا بالذات إلى السلسلة، فإنه يكون هو نفسه بدوره مشروطاً (كما تبرهن على ذلك النقيضة المضادَّة في النقيضة الرابعة). وعلى هذا النحو، إما أنه كان يجب أن يبقى النزاع مع العقل، الذي يتطلَّب اللامشروط، أو أن اللامشروط كان يجب أن يوضع خارج السلسلة، في المعقول، الذي لا تقتضي ضرورته أيَّ شرطٍ تجريبيٍّ ولا تسمح به، وهو بالتالي، بالنسبة إلى الظاهرات، ضروريٌّ على أيِّ حال.

الاستعمال التجريبيُّ للعقل (بالنسبة إلى شروط الوجود في العالم الحسّيّ) لا يتأثَّر بواقع أننا نسلِّم بكائنٍ محضٍ معقولٍ، وإنما ينطلق دائماً، وفق مبدأ المصادفة الكاملة، من شروطٍ تجريبيَّةٍ إلى شروطٍ أعلى وأعلى تكون هي أيضاً دائماً مشروطة. لكنَّ هذا المبدأ

التنظيميّ لا يستبعد كذلك أيضاً التسليم بعلَّةٍ معقولةٍ، لا تكون في السلسلة، عندما يدور الموضوع حول استعمال العقل المحض (بالنسبة إلى الغايات). لأن تلك العلَّة لا تعني عندئذ إلا الأساس، الذي هو بالنسبة إلينا ترانسندنتالي وغير معروف، أساس السلسلة الحسّية بعامةٍ هو الذي وجوده، بصرف النظر عن كلّ شروط هذه السلسلة وعما يتعلّق بها بالضرورة من دون أيِّ شرطٍ، ليس على الإطلاق مضاداً لمصادفتها اللامحدودة، ولهذا السبب أيضاً هو غير مضادٍ للتراجع الذي لا يكتمل أبداً في سلسلة الشروط التجريبيّة.

ملاحظة ختاميّة

على كلّ نقيضة العقل المحض

ما دام موضوع مفاهيمنا العقليّة هو كلّيّة الشروط في العالم الحسّيّ فقط، وهذا الذي يمكن، بالنظر إلى هذه الكلّيّة، أن يخدم العقل، فإن أفكارنا هي، نعم، ترانسندنتاليةٌ غير أنها **كوزمولوجيّةٌ** أيضاً. ولكن، ما أن نضع غير المشروط (وهو هنا المقصود تماماً في أبحاثنا) في شيءٍ ما خارج العالم الحسّيّ بالكامل، ويكون غريباً تماماً عن كلّ تجربةٍ ممكنة، حتى تصبح الأفكار **متعاليةً**؛ عندئذ لا يعود استعماله مجرَّد استعمال لإكمال الاستعمال التجريبيّ للعقل (استكمالٌ يبقى دائماً فكرةً، غير قابلةٍ أبداً لأن تتحقّق، ولكن، مع ذلك، لا بدّ من أن تُتَّبع بلا انقطاع)، بل إنها تنفصل بالكامل عن استعمال كهذا لكي تكوِّن هي لنفسها موضوعاتٍ، لا تكون مادتها مستعارةً من التجربة، ولا تكون حقيقتها الموضوعيّة مستندةً هي أيضاً إلى استكمال السلسلة التجريبيّة وإنما إلى مفاهيم محضةٍ **قبلياً**. مثل هذه الأفكار المتعالية لها موضوعٌ محض معقولٍ، يُسمح مع ذلك أن يُقبل به كموضوعٍ ترانسندنتالي لا نعرف عنه فضلاً عن ذلك أيَّ شيء، لكننا إزاءه، لكي نفكّره كشيءٍ قابلٍ للتعيين بمحمولاته

المميِّزة والداخلية، لا نملك من جهتنا لا مبادئ لإمكانيَّته (في استقلاليَّته عن كلِّ مفاهيم التجربة) ولا أيَّ مبرِّرٍ يسمح لنا بأن نسلِّم بموضوعٍ مثل هذا؛ وهكذا فإنه لا يكون بالتالي سوى مجرد نتاجٍ فكريّ. إلا أنه، من بين كلِّ الأفكار الكوزمولوجيّة، تلك الفكرة التي أثارت النقيضة الرابعة هي التي تدفعنا نحو هذه الخطوة. لأن وجود الظاهرات الذي ليس أبداً مؤسَّساً في ذاته، وإنما هو دائماً مشروطٌ، يحثُّنا على البحث عن شيءٍ ما مختلفٍ عن كلِّ الظاهرات، إذاً عن موضوعٍ معقولٍ، يجب أن تتوقَّف معه كلُّ مصادفة. ولكن، بما أننا سمحنا لأنفسنا بالتسليم بوجود حقيقةٍ قائمةٍ بذاتها خارج ميدان التجربة، فإن الظاهرات ليست لتعتبر إلا كطرقٍ عرضيَّةٍ لتمثُّل الموضوعات المعقولة من قِبَل كائناتٍ هي نفسها عقولٌ، ومن هنا لا يبقى لنا أيُّ شيء آخر إلا التماثل الذي نستعمل بموجبه مفاهيم التجربة لكي نكوِّن لأنفسنا مع ذلك مفهوماً ما، سواء كان عن أشياء معقولةٍ ليس لدينا بالفعل عنها أقلُّ معرفة. وبما أننا لا نتعلم على معرفة العرضيّ إلا بواسطة التجربة، ولكن بما أن المشكلة هنا هي الموضوعات التي يجب ألا تكون إطلاقاً موضوعات التجربة، فسنكون مرغمين أن نصل إلى معرفتها انطلاقاً ممَّا هو ضروريٌّ في ذاته، من مفاهيم محضةٍ عن الأشياء بعامة. وهكذا تكون الخطوة الأولى التي نقوم بها إلى خارج العالم الحسّيّ هي التي تُلزمنا بأن نعيِّن بمثابة نقطة انطلاقٍ لكلِّ معارفنا الجديدة البحث عن الكائن الضروريّ بإطلاقٍ، كما وأن نستمدَّ من مفاهيم هذا الكائن المفاهيم لكلِّ الأشياء، من حيث هي محض معقولةٍ؛ وهذه هي المحاولة التي نقصد القيام بها في الفصل التالي.

الفصل الثالث
من الكتاب الثاني عن الديالكتيك الترانسندنتالي
مثل العقل المحض

القسم الأول
حول المثل بعامة

رأينا أعلاه أنه لا يمكن تمثُّل أيِّ موضوعٍ بواسطة **مفاهيم الفهم المحضة**، من دون كلِّ شروط الحساسيَّة، لأن شروط الحقيقة الموضوعيَّة لهذه الموضوعات لا توجد في هذه المفاهيم التي لا تحتوي، في حقيقة الأمر، سوى مجرَّد صورة التفكير. إلا أنها يمكن أن توجد، حينما تطبَّق على الظاهرات، في الواقع؛ لأن هذه المفاهيم يمكن أن يتمَّ تقديمها في الواقع، في حال طبِّقت على ظاهرات؛ لأنها تجد في الظاهرات المادَّة فعلاً التي يقتضيها المفهوم التجريبيُّ الذي هو عبارةٌ عن مفهومٍ ذهنيٍّ في الواقع. لكنَّ **أفكاراً** تبقى أكثر بعداً عن الحقيقة الموضوعية من **مقولاتٍ**؛ لأنه لا يمكن أن توجد أيُّ ظاهرةٍ تكون الأفكار فيها قابلةً لأن يتمَّ تمثُّلها في الواقع. إنها تحتوي اكتمالاً معيَّناً لا تصل إليه أيُّ معرفةٍ تجريبيَّةٍ ممكنة، ولا يأخذ العقل فيها بالاعتبار إلا وحدةً منتظمةً تحاول الوحدة التجريبيَّة الممكنة أن تقترب منها، من دون أن يبلغها أبداً بشكلٍ كامل.

لكن ما يبقى أبعد من ذلك أيضاً عن الحقيقة الموضوعيَّة من الفكرة هو **المثل** الذي أفهم بتسميته هذه، الفكرة، ليس في الواقع، وإنما في الفرد، أي كشيءٍ منفردٍ، قابلٍ للتعيين، أو معيَّنٍ بواسطة الفكرة فقط.

إن الإنسانيَّة في كلِّ كمالها، لا تحتوي قط زيادة كلِّ الصفات

الجوهريَّة الخاصة بطبيعتها، بحيث تكوّن المفهوم الذي لدينا عنها، إلى أن تصل هذه الصفات إلى التوافق مع غاياتها - وهو ما يعني الوصول إلى فكرتنا عن إنسانيَّةٍ كاملة - وإنما تحتوي أيضاً كلَّ ما يخصّ، خارج هذا المفهوم، التعيين التامَّ للفكرة؛ لأنه من بين كلِّ المحمولات المعاكسة، ليس سوى محمولٍ واحدٍ، وواحدٍ فقط يليق فعلاً بفكرة الإنسان الكامل. إن ما هو **مثلٌ** في نظرنا كان في نظر **أفلاطون** فكرة الفهم الإلهيّ، موضوعٌ مفردٌ في العيان المحض لهذا الفهم الإلهيّ، الدرجة الأعلى من الكمال لكلِّ نوعٍ من الكائنات الممكنة والأساس الأصليّ لكلِّ النُسخ في الظاهرة.

ولكن، لكي لا نبالغ بالإرتقاء إلى هذا الحدِّ في الأعالي النظري، يجب علينا أن نقرَّ بأن العقل البشريَّ لا يحتوي أفكاراً فقط، بل أيضاً مُثُلاً، هي نعم ليست لها **قوَّةٌ مبدعةٌ** مثل الأفكار **الأفلاطونية**، ولكن لها بالتأكيد **قوَّةٌ عمليَّةٌ** (بصفتها مبادئ منظّمة)، وهي تقع في أساس إمكانيَّة كمال بعض **الأعمال**. فالمفاهيم الأخلاقيَّة ليست بالكامل مفاهيم محضة للفهم، لأن شيئاً ما تجريبيّاً (اللذَّة أو الألم) يقع في أساسها. إلا أنه بإمكانها، إذا ما نظرنا إليها من وجهة نظر المبدأ الذي يضع العقل بواسطته قوانين للحرّية، التي هي في ذاتها لا قوانين لها، (وبالتالي إذا نظرنا فقط إلى صورتها)، قد تصلح [هذه القوانين] لأن تخدم كمثلٍ على مفاهيم العقل المحض. فالفضيلة، ومعها الحكمة البشريَّة هما، في نقائهما الكامل، أفكار. أما الحكيم (حكيم **الرواقيين**(*) فهو مَثَلٌ، أي إنسانٌ موجودٌ فقط في

(*) مذهب فلسفيّ يقوم على تعاليم زينون (Zenon) (490 - 430 ق. م.) وكليانتس (Kleanthes) وكريزيبوس (Chrisippos) (281 - 208 ق. م.) وغيرهم من اليونان وسنكا (Seneca) (قبل 4 م. وبعد 65 م.) ومرقص أوريليوس (Marcus Aurelius) (21-80 م.) =

الفكر، لكنه على توافقٍ تامٍ مع فكرة الحكمة. وكما تعطي الفكرة **القاعدة**، هكذا يكون المَثَل بمثابة **نموذجٍ أوَّل** للتعيين التامّ والكامل للنسخة، وليس لدينا أيُّ معيارٍ آخر نستطيع أن نحكم بواسطته بأن سلوك هذا الإنسان الإلهيّ فينا الذي نقارن أنفسنا به، وبهذا نصلح أنفسنا، من دون أن يكون بإمكاننا الوصول إلى كماله. إن هذه المُثُل، مع أننا لا نرغب في أن ننسب إليها حقيقةً موضوعيّةً (وجوداً)، إلا أنه يجب علينا ألا نعتبرها لهذا السبب أوهاماً كاذبة، بل هي تسلِّم إلى العقل معياراً لا غنى له عنه، لأنه بحاجةٍ إلى مفهوم ما هو كاملٌ في نوعه الخاص، كي يصير إلى تقييم وقياس درجة ونقص ما هو غير كامل. أما الزعم بتبيان المَثَل في تقديم مَثَلٍ، أي في ظاهرة - مثلما يمكن أن يكون تقديم الحكيم في روايةٍ - فهذا ليس من الحكمة ويحمل معه بالإضافة إلى ذلك شيئاً ما لا يقبله العقل وغير مرحَّب به في ذاته، بما أن الحدود الطبيعيّة التي تجعل الكمال والتمام في الفكرة ينهار باستمرارٍ، هي تجعل كلَّ وهمٍ في مثل هذه المحاولة مستحيلاً، وتجعل بذلك حتى الخير الذي في الفكرة مثاراً للشكوك وشبيهاً بمجرد اختلاق.

هكذا هي بُنية مَثَل العقل التي يجب أن تعتمد دائماً على مفاهيم معيَّنةٍ وتخدم كقاعدةٍ ونموذجٍ أصليٍّ، سواءً كان للقيام بالأفعال أو للحكم عليها. ويختلف الأمر تماماً بالنسبة إلى مخلوقات المخيِّلة التي ليس باستطاعة أحدٍ أن يعطي لها تفسيراً ولا أن يقدِّم مفهوماً معقولاً عنها، وكأنها نوعٌ من **الطُغراءات** مصنوعةٌ من خطوطٍ متشابكة

= وغيرهما من الرومان. سمّي بمذهب الرواقيين (Stoa) لأن زينون كان يعلّم تلاميذه في الرواق في أثينا. أهم مبادئه: أن السعادة هي في الفضيلة، عدم المبالاة بلذّةٍ أو بألمٍ، أن الإنسان هو جزءٌ من الكون وأن العقل الكلّي هو الذي يؤثّر في كلّ ما يقع في الطبيعة.

ليس إلا، لا تخضع في أيِّ حالٍ إلى أيُّ قاعدةٍ يمكن أن يُشار إليها، بل بالحري تشكّل، نوعاً ما، رسماً عائماً بين تجارب مختلفة أكثر من كونه صورةً معيَّنةً من نوع تلك التي يزعم الرسامون وعلماء الفراسة أنها في أذهانهم مثل صورة خيال الظلّ التي ينبغي ألا يُخبر عنها ولا حتى إصدار أحكامٍ على منتوجاتها. إنه باستطاعتنا أن نسمِّيها - وإن يكن على غير الوجه الصحيح - مُثُل الحساسيَّة، لأنه ينبغي عليها أن تكون المثال صعب المنال للعيانات التجريبيَّة الممكنة، إلا أنها لا تقدِّم أيَّ قاعدةٍ قابلةٍ للتوضيح والفحص.

وعلى العكس، إن ما يهدف إليه العقل بمُثُله هو التعيين الكامل والشامل على أساس قواعد **قبْلياً**، ولذا فالموضوع الذي يفكِّره يجب أن يكون قابلاً للتعيين بشكلٍ شاملٍ وكاملٍ على أساس مبادئ، مع أن الشروط الكافية لهذا الغرض غير متوفِّرةٍ في التجربة، وأن مفهوم الموضوع نفسه هو أيضاً متعالٍ.

القسم الثاني
من الفصل الثالث
حول المَثَل الترانسندنتالي
الأصل الترانسندنتالي (Prototypon transcendentale)

إن كلَّ **مفهومٍ**، بالنسبة إلى ما ليس جزءاً من محتواه، هو غير معيَّنٍ ويقع تحت مبدأ **القابليَّة للتعيين**. هذا المبدأ هو: كلُّ **واحدٍ** من محمولين **اثنين** يتعارض تناقضيّاً مع الآخر، لا يمكن إلا لواحدٍ منهما فقط أن ينتمي إليه [أي إلى المفهوم]. لهذا المبدأ أساسه إذاً في قضيَّة التناقض [المنطقيّ] الذي يقوم بتجريد المعرفة من محتواها بالكامل ولا يأخذ بعين الاعتبار إلا الصورة المنطقيَّة.

لكنَّ كلَّ **شيءٍ**، بحسب إمكانيته، إنما يخضع أيضاً لمبدأ التعيين **الكامل**؛ وبحسب هذا المبدأ، أن من بين كلِّ **المحمولات الممكنة** للأشياء، من حيث تُقارن بمتضاداتها، لا بدَّ وأن يُسند إليها واحدٌ منها. وهذا لا يؤسَّس على قضية التناقض لا غير، لأنه ينظر، فيما عدا إلى العلاقة بين محمولين متعارضين، ينظر أيضاً إلى كلِّ شيءٍ في العلاقة بـ **الإمكانية الكلِّيَّة** بصفتها مجموع كلِّ محمولات الأشياء بعامةٍ، ثم، بما أنه [أي المبدأ] يفترض هذا المجموع كشرطٍ **قبْلياً**، فهو يقدِّم كلَّ شيءٍ إلى الفهم على أنه يستمدُّ إمكانيَّة وجوده الفرديِّ من العلاقة التي يحملها، والحصَّة التي يملكها في الإمكانيَّة الكلِّيَّة المذكورة سابقاً[42] فمبدأ التعيين الكامل هو إذاً على صلةٍ بالمحتوى، وليس فقط بالصورة المنطقيّة. هو مبدأ تأليف كلِّ المحمولات التي ينبغي عليها أن تؤلِّف المفهوم الكامل عن الأشياء وليس فقط عن التمثُّل التحليليِّ، بواسطة مفهومين متعارضين، وهو يحتوي افتراضاً ترانسندنتالياً، أي تمثُّل **المادة لكلِّ إمكانيَّةٍ**، التي عليها **قبْلياً** أن تحتوي المعطيات للإمكانيَّة **الخاصَّة** بكلِّ شيءٍ.

القضية القائلة: **كلُّ موجودٍ هو معيَّنٌ بالكامل** ليست لتعني فقط أن لكلِّ زوجٍ **معطىً** من المحمولات المتعارضة، بل أن واحداً من كلِّ ما هو **ممكنٌ** ينتمي دائماً إلى الشيء؛ ففي هذه القضيَّة لا تتمُّ فقط المقارنة منطقيّاً في ما بين المحمولات، وإنما تُقارن الأشياء

---

(42) يتضّح بفضل هذا المبدأ إذن أن لكلِّ شيءٍ قريناً مشتركاً، هو الإمكانيّة كلُّها، التي (أعني مادّة كلِّ المحمولات الممكنة)، إذا تبينَّ أنها موجودةٌ في فكرة شيءٍ بمفردها، فهي ستبرهن على قابليّة كلِّ ما هو ممكنٌ، عبر هويّة أساس مبدأ تعيينها الكامل. إن **قابلية تعيين** كلِّ **مفهومٍ** إنما هي تابعةٌ لـ **كلِّيَّة** (universalitas) المبدأ الذي يُقصي كلَّ وسيطٍ بين محمولين متناقضين، بينما يكون **تعيين شيءٍ** تابعاً لـ **الكلِّيَّة** (universalitas) أو لمجموع كلِّ المحمولات الممكنة.

نفسها ترانسندنتالياً بمجموع المحمولات الممكنة. والمراد قوله بهذا هو أن المعرفة الكاملة بشيءٍ إنما تتطلَّب المعرفة بالمجموع الممكن وتعيين الشيء على هذا الشكل، سواء كان إيجابيًّا أو سلبيًّا. فالتعيين الكامل هو إذاً مفهومٌ لا نستطيع أبداً أن نتمثَّله في الواقع بحسب كلِّيَّته، وهو يتأسَّس مع ذلك على فكرةٍ لا مقرَّ لها إلا في العقل وهو يفرض على الفهم قاعدة استعماله الكامل.

والحال أنه، على الرغم من أن هذه الفكرة عن **مجموع كلِّ إمكانيةٍ**، من قبيل أن مجموعاً كهذا يدخل بشكلٍ أساسيٍّ كشرطٍ للتعيين الكامل لكلِّ شيءٍ، لا يزال هو نفسه غير معيَّنٍ بالنسبة إلى المحمولات التي يمكنها أن تؤلِّف هذا المجموع، وعلى الرغم من أننا لا نفكِّر بذلك بأكثر من مجموع كلِّ المحمولات الممكنة بعامةٍ، فإننا نجد عند التدقيق أكثر، أن هذه الفكرة، بصفتها صورةً أصليةً، تُقصي كثرة المحمولات التي سبق وأعطيت بغيرها كمشتقَّاتٍ، أو أنها لا يمكنها أن تتواجد مع غيرها، أو أنها تمضي في ترقية وتدرُّج ذاتها نحو الكمال إلى أن تصبح مفهوماً معيناً بالكامل **قبْلياً**، وهكذا تصبح مفهوم شيءٍ منفردٍ معيَّنٍ بالكامل بالفكرة وحدها والذي يجب أن يُسمَّى إذاً مَثَل العقل المحض.

وإذا تفحَّصنا كلَّ المحمولات الممكنة ليس فقط منطقيّاً، وإنما ترانسندنتالياً، أي بالعودة إلى محتواها الذي يمكن أن يُفكَّر فيها هي **قبْلياً**، سنجد أنه من خلال بعض هذه المحمولات يتمُّ تمثُّل كائنٍ، ومن خلال بعضها الآخر يتمُّ تمثُّل لا - وجود كائن. إن النفي المنطقيَّ المشار إليه بالكلمة الصغيرة "لا" [لا] ترتبط حقيقةً أبداً بمفهوم، بل بالعلاقة بين هذا المفهوم ومفهومٍ آخر في الحكم، فهي إذاً لا تستطيع أن تكون كافيةً، لا من قريبٍ ولا من بعيد، لتمييز مفهومٍ في ما يتعلَّق بمحتواه. فالتعبير "لا يموت" لا يمكنه إطلاقاً أن

يوفر أداةً لمعرفة أنها تتمُّ بذلك معرفة لا - وجود مُتَمثَّلٍ في الموضوع، وإنما هو يُبقي جانباً كلَّ محتوى. أما النفي الترانسندنتالي فيعني على العكس أن اللا-وجود في ذاته، الذي يناقضه التأكيد الترانسندنتالي الذي يتطابق مع شيءٍ ما سبق وأن عبَّر بنفسه عن وجودٍ، ولذا يسمَّى واقعاً (شيئيَّةً) لأنه بواسطته فقط، وإلى أيِّ بعدٍ يمكنه أن يمتدَّ، لكون الموضوعات شيئاً ما (أشياء)، بينما يعني النفي المناقض بالمقابل مجرَّد نقصٍ، وأنه حيث ما يكون هو [أي النفي]، وهو حده، المفكَّر فيه يُتمثَّل إلغاء كلِّ شيء.

والحال أنه لا أحد يستطيع أن يفكِّر بطريقةٍ معيَّنةٍ نفياً من دون أن يضع أساساً لنفيه التأكيد المعارض. فالأعمى بالولادة لا يستطيع أن يكوِّن أدنى تمثُّلٍ عن الظلام لأنه ليس لديه أيُّ تمثُّلٍ عن الضوء؛ ولا الجِلْف عن الفقر لأنه لا يعرف الغنى[43] ليس لدى الجاهل أيُّ مفهومٍ عن جهله لأنه لا فكرة لديه عن العلم... إلخ. فكلُّ مفاهيم النفي هي إذاً مشتقَّةٌ؛ والوقائع تحتوي **المعطيات**، وإن صحَّ القول، المادَّة أو المحتوى الترانسندنتالي لإمكانيَّة كلِّ الأشياء وتعيينها الكامل.

إذا وُضع إذاً في التعيين الكامل في عقلنا أساسٌ ترانسندنتالي يحتوي، إن صحَّ التعبير، على كلِّ مخزون المادَّة التي يُشتقُّ منها كلُّ المحمولات الممكنة للأشياء، فإن هذا **الأساس** لا يكون هذه الحالة إلا الفكرة عن كلِّ مجموع الحقيقة (omnitudo realitatis). حينئذٍ،

---

(43) لقد علَّمتنا ملاحظات الفلكيين أشياء كثيرةً مدهشةً لكن الأهمَّ حقاً هو أنهم كشفوا لنا عن هوَّة **الجهل** الذي ما كان للعقل البشريِّ أبداً، من دون هذه المعارف، أن يتمثَّلها بهذا الحجم؛ ولكان يجب على التفكير في هذه الهوَّة أن يُنتج تغييراً كبيراً في تعيين الأهداف النهائية لعقلنا البشريّ.

كلُّ أنواع النفي الحقيقيّ ليست إذاً سوى حواجز، وهو تعبيرٌ لا يمكن أن تكون مسمّاةً به إذا لم يكن اللا - محدود (المجموع) في الأساس.

إن مفهوم مجموع كلّيٍّ للحقيقة هو مفهوم **شيءٍ في ذاته**، متَمثّلٌ بصفته معيَّناً بالكامل؛ ومفهوم كائنٍ كلّيِّ الحقيقة (entis realissimi) هو مفهوم كائنٍ منفردٍ لأنه يوجد معيَّناً من كلّ المحمولات المتعارضة الممكنة، التي تشير إلى الكائن وهي خاصّةٌ به مطلقاً في تعيينه. فبالتالي، إنه **مَثَلٌ** ترانسندنتالي هذا الذي يشكّل الأساس للتعيين الكامل لكلّ شيءٍ موجودٍ، وهو الشرط المادّيُّ الأعلى لإمكانيته - شرطٌ يجب علينا أن نُرسي عليه هذا التفكير في الموضوعات بعامةٍ من ناحية محتواها. لا بل، أكثر من ذلك، إن هذا المَثَل هو المَثَل الوحيد الحقيقيُّ الذي يتقبّله العقلُ البشريُّ؛ لأنه في هذه الحالة فقط يتمُّ التعيين الكامل لمفهوم هو عامٌّ في ذاته عن شيءٍ، على أساسه هو بذاته، ويُعرف بصفته تمثّلاً عن فرد.

يستند تعيين المفهوم منطقيّاً بواسطة العقل على استدلالٍ شرطيٍّ منفصلٍ، تتضمّن مقدّمته الكبرى تقسيماً منطقيّاً (تقسيم ميدان مفهوم عامٍّ)، وتقتصر المقدّمة الصغرى من هذا الميدان على جزءٍ منه وتعيّن الخلاصة المفهوم بهذا الجزء. المفهوم العامُّ لواقعٍ بعامةٍ لا يمكن أن يتمّ تقسيمه **قبْلياً**، لأنه من دون تجربةٍ لا يعرفُ أيَّ نوعٍ معيَّنٍ من الواقع يقع تحت هذا الجنس. فالمقدّمة الكبرى الترانسندنتالية للتعيين الكامل لكلّ شيءٍ هي إذاً لست سوى تمثّل مجموع كلّ واقع، أي إنها ليست فقط مفهوماً يتضمّن **تحته هو نفسه** كلَّ المحمولات وفقاً لترتيب محتواها الترانسندنتالي، وإنما مفهومٌ يتضمّنها **في ذاته**. ويجد التعيين الكامل لكلّ شيءٍ أساسه في تحديد هذا **الكلّ** من الواقع، من حيث يُنسب جزءٌ منه إلى الشيء، مع إقصاء ما تبقى؛ وهذا بالتوافق

مع إما أنَّ.. وإما أنَّ في المقدِّمة الكبرى الشرطيَّة المنفصلة ومع تعيين الموضوع في الخلاصة بأحد طرفي هذه القسمة في المقدِّمة الصغرى؛ ينتج عن ذلك أن العقل، بإحلاله المَثَل الترانسندنتالي في أساس تعيينه لكلِّ الأشياء الممكنة، فإنه يسير بتماثلٍ دقيقٍ مع سيره المتَّبع في الاستدلالات الشرطيَّة المنفصلة؛ وهذا كانَ بالضبط القضية التي وضعتها في أساس التقسيم منظومياً لكلِّ الأفكار الترانسندنتالية، الذي بموجبه يتمُّ إنتاج الأنواع الثلاثة من الاستدلالات العقليَّة بشكلٍ متوازٍ ومناسب.

من البديهيِّ أن العقل، بهذا الهدف، أي لكي يتمثَّل فقط التعيين الكامل الضروريَّ للأشياء، لا يفترض وجود كائنٍ كهذا مطابقٍ للمَثَل، بل [يفترض] فقط فكرة هذا الكائن، لكي يشتقَّ من كلِّيَّةٍ غير مشروطةٍ للتعيين الكامل، الكلِّيَّة المعيَّنة، أي كلِّيَّةَ المحدود. المَثَل هو له إذاً الصورة الأصلية (Prototypon) لكلِّ الأشياء، التي كلُّها، بصفتها نُسَخاً ناقصةً (ectypa)، إنما تستمدُّ من تلك مادَّة إمكانيَّتها، وهي بتقدُّمها منها أكثر أو أقلَّ، تبقى مع ذلك بعيدةً عن أن تصل إليها.

هكذا يجب أن ننظر إلى إمكانيَّة الأشياء على أنها مشتقةٌ (أي إمكانيَّة تأليف الكثرة المناسب لمحتواها) هل هي إذاً معتَبَرةٌ كمشتقَّةٍ، باعتبار أن الأصليَّ هو فقط إمكانيَّة هذا الذي يحتوي في ذاته كلَّ حقيقة. لأن كلَّ ضروب النفي (التي هي مع ذلك المحمولات الوحيدة التي على أساسها يمكن أن يُميَّز عن الكائن الأعلى واقعيةَ كلِّ ما هو ليس كذلك) هي مجرد تحديداتٍ لحقيقةٍ أكبر وفي النهاية للحقيقة الأعلى، إذاً هي تفترضها وهي فقط مشتقَّةٌ منها فيما يتعلَّق بمحتواها. كلُّ مختَلِف الأشياء هو فقط نوعٌ مختلفٌ هو أيضاً لتحديد مفهوم الحقيقة الأعلى، الذي هو أساسها (Substratum) المشترك،

مثلما أن كلّ الأشكال ممكنةٌ فقط بمثابة أنواع لتحديد المكان اللامتناهي. لهذا السبب يُسمَّى موضوع مَثَلها الموجود فقط في العقل، يُسمَّى أيضاً **الكائن الأصليّ** (ens originarium)، وباعتبار أنه لا يوجد أيُّ كائنٍ أعلى منه، يُسمَّى **الكائن الأسمى** (ens summum)، ثمَّ، باعتبار أن كلَّ شيءٍ، بصفته مشروطاً، إنما يُرتَّب تحته، يُسمَّى **كائن كلّ الكائنات** (ens entium). لكن كلَّ هذه الأسماء لا تدلُّ على العلاقة الموضوعيَّة بين موضوعٍ حقيقيٍّ وأشياء أخرى، بل تدلُّ على علاقة **الفكرة بمفاهيم** وتتركنا في جهلٍ مطبق حول وجود كائنٍ بمثل هذه المزيّة الخارقة.

ثمَّ، لأنه لا يُمكن أن يقال عن كائنٍ أصليٍّ إنه مكوَّن من كائناتٍ كثيرةٍ مشتقّةٍ، بما أن كلَّ واحدٍ من هذه إنما يفترض ذلك الكائن، إذاً هو لا يستطيع أن يُكوِّنه، فإن مَثَل الكائن الأصليّ يجب أن يُفكَّر أيضاً على أنه بسيطٌ.

إن اشتقاق إمكانيَّة كلِّ الأشياء الأخرى من هذا الكائن الأصليّ لا يمكن بالتالي، إذا توخَّينا الدقَّة، أن تُعتبر حتى كـ **محدوديَّةٍ** لحقيقته العليا، أو كنوعٍ من **تقسيم** لحقيقته؛ لأنه، عندئذٍ سوف يُنظر إلى الكائن الأصليّ كمجرَّد مجموعٍ من كائناتٍ مشتقَّةٍ، وهذا مستحيلٌ بحسب ما سبق ورأينا، على الرغم من أننا، في البداية، بمناسبة صورة خيال الظلّ، كنَّا قدَّمنا الشيء على هذا النحو. إن الحقيقة العليا، بالعكس، يجب أن توضع في أساس إمكانيَّة كلِّ الأشياء بصفتها **أساساً** وليس **مجموعاً**، بينما يجب على مختَلِف طبيعة الأشياء أن تكون مؤسَّسةً ليس على محدوديَّة الكائن الأصليّ نفسه، وإنما على الانتشار الكامل لما يصدر عنه وسيكون منتمياً إلى هذا إذاً أيضاً كلُّ حساسيَّتنا، مع الحقيقة المحتواة في الظاهرة، التي لا يمكن أن تنتمي كعنصرٍ إلى فكرة الكائن الأعلى.

وإذا ما تابعنا هذه الفكرة حتى إلى أبعد من ذلك، بعد أن نكون جعلناها أقنوماً [جعلنا لها شخصاً ماثلاً]، سيكون باستطاعتنا أن نعيِّن الكائن الأصليّ بواسطة مجرَّد مفهوم الحقيقة الأعلى ككائنٍ وحيدٍ، بسيطٍ، كلِّيِّ القدرة، خالدٍ... إلخ. أي باستطاعتنا أن نعيِّنه بواسطة كلِّ المحمولات في كماله اللامشروط. إن مفهوم كائنٍ كهذا هو مفهوم **الله**، مأخوذاً بالمعنى الترانسندناليِّ؛ وهكذا يكون مَثَل العقل المحض موضوعِ **علم لاهوتٍ** ترانسندنتالي، كما سبق وأن قمت بالإشارة إليه أيضاً أعلاه.

غير أن هذا الاستعمال للفكرة الترانسندنتالية سيكون قد تجاوز مع ذلك حدود تعيينها وحدود قابليَّتها لأن تكون مقبولة. لأن العقل وضعها فقط، بصفتها **المفهوم** لكلِّ حقيقةٍ، المفهوم الذي يقع في أساس التعيين الكامل للأشياء بعامةٍ، من دون أن يتطلَّب أن يكون كلُّ هذه الحقيقة معطىً موضوعياً وأن تكوِّن هي نفسها شيئاً. فإن هذا الأخير [أي الشيء] هو مجرَّد اختلاقٍ تجمع بواسطته صورة كائنٍ خاصٍّ ونحقِّق في مَثَلٍ المختَلِف، من دون أن يكون لنا حقٌّ على فعل ذلك، حتى ولا أن يكون لنا حقٌّ في القبول بإمكانيَّة فَرَضيَّةٍ مثل هذه بغير المزيد من الوسائل غير المباشرة. وتنطبق هذه الملاحظة أيضاً على كلِّ النتائج الناجمة عن مَثَلٍ كهذا، التي لا تعني بشيءٍ التعيين الكامل للأشياء بعامةٍ، التي كانت الفكرة ضروريَّةً من أجلها، والتي ليس لها عليها أيُّ تأثير.

ولا يكفي أن نصف طريقة عقلنا وجدليَّته: يجب أيضاً أن نكشف عن المصادر، لكي نستطيع أن نفسِّر هذا الظاهر نفسه على أنه ظاهرة الفهم؛ لأن المَثَل الذي نتكلَّم عنه مؤسَّسٌ على فكرةٍ طبيعيَّةٍ وليس على فكرةٍ مؤسَّسةٍ فقط في فكرةٍ تعسُّفيَّة. ولهذا السبب أسأل: كيف يصل العقل إلى اعتبار أن إمكانيَّة الأشياء هي مشتقةٌ من

إمكانيَّةٍ وحيدةٍ تشكِّل أساساً لها، اي أساس الواقع الأعلى وتفترض بعد ذلك، أن هذه الإمكانيَّة محتواةٌ في كائنٍ أصليٍّ خاصّ؟

يفرض الجواب عن هذا السؤال نفسه انطلاقاً من الديالكتيك الترانسندنتالي. إمكانيَّة موضوعات الحواسّ هي علاقةٌ لهذه الموضوعات بتفكيرها حيث يمكن أن يُفكَّر قبْلياً شيءٌ ما (أعني الصورة التجريبيَّة)، ولكن حيث ما يشكِّل المادة، الحقيقة في الظاهرة (ما يتوافق مع الإحساس)، يجب بالضرورة أن يكون معطىً، وإلا فلن يكون حتى بالإمكان إطلاقاً أن يُفكَّر وبالتالي فإن إمكانيَّته لن يكون بالإمكان تمثُّلها. والحال أن موضوعاً للحواسّ لا يمكن أن يُعيَّن تعييناً كاملاً إلا إذا تمَّت مقارنته بكلِّ محمولات الظاهرة، وإلا إذا تمَّ تمثُّله بواسطة هذه المحمولات بشكلٍ تأكيديٍّ أو نفييّ. ولكن، بما أن ما يشكِّل الشيء نفسه هنا (في الظاهرة)، أعني ما هو حقيقيٌّ، يجب بالضرورة أن يكون معطىً، وإلا فلن يكون أبداً بالإمكان تفكيره، لكنَّ هذا الذي يجب على ما هو حقيقيٌّ كلِّ الظاهرات أن يكون معطىً فيه هو التجربة الوحيدة والشاملة، فإن المادة لإمكانيَّة كلِّ موضوعات الحواسّ لا يمكن إلا أن تكون مفتَرَضةً كمعطاةٍ في مجموعٍ، يمكن أن تعتمد على تحديده فقط كلُّ إمكانيَّة موضوعاتٍ تجريبيَّةٍ، اختلافها في ما بينها وتعيينها الكامل. والحال أنه لا توجد بالفعل موضوعاتٌ أخرى يمكن أن تُعطى لنا إلا موضوعات الحواسّ، ولا بأيِّ طريقةٍ أخرى إلا في سياق تجربةٍ ممكنة؛ وبالتالي لا شيء يكون **لنا** موضوعاً إذا لم يكن يفترض مجموع كلِّ الحقيقة التجريبيَّة كشرطٍ لإمكانيَّته. وتبعاً لوهم طبيعيٍّ نرى عندئذٍ في ذلك مبدأً كان يجب أن يصلح لكلِّ الأشياء بعامةٍ، في حين أنه لا يصلح بالمعنى الدقيق إلا للأشياء المعطاة بمثابة موضوعات حواسّنا. وبناءً على ذلك، تُرانا نُستمال، بحذف هذا الشرط التحديديّ، إلى اعتبار المبدأ التجريبيّ لمفاهيمنا لإمكانيَّة

الأشياء، بصفتها ظاهراتٍ، مبدأً ترانسندنتالياً لإمكانيَّة الأشياء بعامة.

أمَّا أننا نذهب بعد ذلك إلى جعل هذه الفكرة عن مجموع كلّ حقيقةٍ أقنوماً، فهذا يرجع إلى أننا نحوِّل الوحدة **التوزيعيَّة** للاستعمال التجريبيّ للفهم إلى الوحدة **المشتركة** لكلّ تجريبيّ، تحويلاً جدليَّاً، وبتفكيرنا هذا الكلّ للظاهرات كشيءٍ منفردٍ يحوي في ذاته كلّ حقيقةٍ تجريبيَّةٍ، فهذا الشيء المنفرد يكون عندئذ، بواسطة اختلاسٍ ترانسندنتالي سبق ذكره مستبدَلاً بمفهومنا لشيءٍ يقف على رأس إمكانيَّة كلّ الأشياء التي يقدِّم الشروط الحقيقيَّة لتعيينها الكامل[44]

الفصل الثالث
من الكتاب الثالث
حول أدلَّة العقل النظريّ للاستدلال
على وجود كائنٍ أعلى

بصرف النظر عن هذه الضرورة الملحَّة التي يشعر بها العقل لأن يكوِّن شيئاً ما يمكن أن يكون صالحاً حقَّاً كأساسٍ للتعيين الكامل لمفاهيمه، فإن العقل يلاحظ مع ذلك بكلّ سهولةٍ ما لافتراضٍ مثل هذا من مثاليَّةٍ ومحض نسج خيالٍ، بحيث يكون عليه أن ينتهي إلى الاقتناع بأن مجرَّد مخلوقٍ من إنتاج تفكيره هو، لا بدَّ من أن يُقبل

(44) هذا المَثَل للكائن كلِّي الحقيقة إذاً، حتى وإن كان بالفعل مجرَّد تمثُّلٍ، هو في بادئ الأمر **متحقِّق**، أي له وجودٌ موضوعيٌّ يُسند إليه، وفيما بعد **ماثل لشخص** (أي موجودٌ فعلاً وليس في الفكر فقط)، وفي آخر الأمر، بفعل التقدم الطبيعي للعقل نحو كمال الوحدة، كما سنورد ذلك بعد قليل؛ لأن الوحدة التنظيميَّة للتجربة لا تقوم على أساس الظاهرات نفسها (ظاهرات الحساسية وحدها)، بل على ربط مختَلِفها بواسطة **الفهم** (في إبصارٍ)، وهكذا تبدو وحدة الحقيقة العليا وقابليَّة التعيين الكامل (إمكانية) لكلّ الأشياء، تبدو موجودةً في فهمٍ أعلى، إذاً في ذكاء.

على الفور ككائنٍ حقيقيٍّ بالفعل، لو أنه لم يقتنع، مدفوعاً بميلٍ آخر، بضرورة البحث في مكانٍ ما عن نقطةٍ يستريح فيها أثناء التراجع من المشروط، وهو معطىً، نحو اللامشروط الذي، نعم، ليس معطىً في ذاته وهو معطىً، بحسب مجرَّد مفهومه، على أنه حقيقيٌّ بالفعل، لكنه بإمكانه هو وحده أن يكمِّل سلسلة الشروط المفضية إلى أسسها. والحال أنه هذا هو المسار الطبيعيُّ لكلِّ عقلٍ بشريٍّ، حتى لأكثر العقول عامِّيَّةً، مع أنه لا يُكمل دائماً الطريق الذي دخله في البداية. هو لا ينطلق من مفاهيم، وإنما من التجربة العامَّة، ويتطلَّب إذاً أساساً له وجوداً فعلياً. لكن هذا الأساس ينهار ما لم يكن قائماً على الصخرة الثابتة للضروريِّ إطلاقاً. ويكون هذا الأساس بدوره دون نقطة ارتكازٍ إذا بقي خارجه أو تحته مكانٌ فارغٌ إذا لم يملأ هو بنفسه كلَّ شيء ولم يبقَ أيُّ مكانٍ متاحاً لـ **لماذا**، أعني إذا لم يكن لامتناهياً في حقيقته.

إذا قبلنا بأن شيئاً ما موجودٌ، أياً كان هذا الشيء، يجب علينا أن نقرَّ أيضاً بأن ثمة شيئاً ما يوجد **بالضرورة**. لأن ما يوجد بالمصادفة إنما يوجد فقط تحت شرط شيءٍ آخر بصفته سبباً له؛ لكن الاستدلال يصلح أيضاً لهذا السبب، وهكذا دواليك، حتى يتمَّ الوصول إلى سبب لا يكون بالمصادفة، بل هو موجودٌ من دون شرطٍ، بالضرورة. هذا هو الاستدلال الذي يبرِّر به العقل تقدُّمه نحو الكائن الأصليّ.

غير أنه، حينما يبحث العقل عن مفهومٍ للكائن يتناسب مع وجودٍ بهذا التميُّز كالضرورة غير المشروطة، ليس بهدف أن يستدلَّ **قبْلياً** من مفهوم كائنٍ مثل هذا على وجوده [الموضوعيّ] (لأنه لو جرؤ العقل على السلوك في هذا المسار لما كان سيحقُّ له بعامةٍ أن يبحث إلا بين مجرَّد مفاهيم، ولَمَا أضحى بحاجةٍ إلى أن يضع في

أساسه وجوداً يكون معطىً له)، بل فقط لكي يجد بين كلِّ المفاهيم للأشياء الممكنة ذلك المفهومِ الذي لا يحوي في ذاته أيَّ عنصرٍ يتنافر مع الضرورة المطلقة. فانطلاقاً من الاستدلال الأول كان يجب عليه في واقع الأمر أن يُقرَّ بوجود شيءٍ ما ضروريٍّ بإطلاق كمبرهَنٍ عليه. ولكن إذا كان بإمكان العقل أن ينحّي جانباً كلَّ هذا الذي لا يتّفق مع هذه الضرورة، باستثناء شيءٍ واحدٍ، وهذا الشيء هو الكائن الضروريُّ بإطلاق، سواء كان بالإمكان عندئذ فهم ضرورته، أي اشتقاقه من مفهومه وحده أو لا.

والحال أن ذاك الذي يحتوي مفهومه في ذاته جواباً عن كلِّ لماذا، ذاك الذي لا تشوبه أيُّ شائبة في أيِّ جزءٍ وبأيِّ اتجاهٍ ويكفي أينما كان كشرطٍ، يبدو لهذا السبب بالذات كأنه الكائن المناسب للضرورة المطلقة، لأنه، كونه يمتلك الشروط لما هو ممكنٌ لا يحتاج ولا يمكن أن يحتاج لأيِّ شرط. وهكذا فهو يستوفي، من هذا الوجه على الأقلّ، مطلب مفهوم الضرورة المطلقة. ومن هذا المنظور أعلى من كلِّ المفاهيم الأخرى، التي، بما أنها ناقصةٌ وغير كاملةٍ، لا تملك ميِّزة استقلال كلِّ الشروط العليا. صحيحٌ أننا لا نستطيع بعد أن نستنتج يقينيّاً من هنا أن ما لا يحتوي في ذاته الشرط الأعلى والكامل، شرط كلِّ الأشياء الأخرى، يجب أن يكون مشروطاً فقط من حيث وجوده؛ إلا أننا نستطيع أن نؤكِّد بأقل ما يمكن العكس، لأن هذا الكائن المفترض لا يملك الميِّزة الوحيدة للوجود غير المشروط ليس في ذاته، التي يقدر عليها العقل، بواسطة مفهومٍ **قبلياً**، من معرفة طبيعته غير المشروطة والضروريّة.

إن مفهوم كائنٍ كلّيِّ الحقيقة (ens realissimum) سيكون إذاً، من بين كلِّ المفاهيم لأشياء ممكنةٍ، المفهوم الذي يتّفق على أحسن وجهٍ مع مفهوم كائنٍ غير مشروطٍ ضروريٍّ، ثم، في حال كان أيضاً

لا يستوفي تماماً كلَّ متطلَّبات المفهوم الثاني، عندئذ نكون دون خيارٍ، بل نجد أنفسنا مضطرّين إلى التمسُّك به، لأنه لا يجوز لنا أن لا نأبه بوجود كائنٍ ضروريّ؛ أما إذا سلَّمنا به، فليس باستطاعتنا مع ذلك أن نعثر بعد في كلِّ ميدان الإمكانية على أيِّ شيءٍ يمكنه أن يُقيم ادِّعاءً على أساسٍ صحيح بمثل هذا الحقِّ في الوجود.

هذا هو إذاً المسار الطبيعيُّ للعقل البشريّ. يبدأ [العقل] بإقناع نفسه بوجود كائنٍ ما ضروريّ. يتعرّف في هذا الكائن على ميِّزات الوجود غير المشروط. ثم يبحث حالاً عن مفهوم ما هو مستقلٌّ عن كلِّ شرطٍ ويعثر عليه في ما هو نفسه الشرط الكافي لكلِّ الأشياء الأخرى، أي في ذاك الذي يحتوي كلَّ الحقيقة. إلا أن الكلَّ الذي لا حدود له إنما هو وحدةٌ مطلقةٌ، وهو يحمل معه مفهوم كائنٍ وحيدٍ، أي مفهوم الكائن الأعلى، وهكذا يستنتج العقل أن الكائن الأعلى، بصفته الأساس الأول لكلِّ الأشياء، إنما هو موجودٌ مطلقاً بالضرورة.

لا نستطيع أن نُنكر على هذا المفهوم أساساً معيَّناً من الصحَّة حينما يدور الكلام عن **قراراتٍ**، أي حينما يتمُّ التسليم بوجود كائنٍ ضروريٍّ ما ويتمُّ الاتفاق على أنه يجب الانحياز إلى جانبه وأين يُراد له أن يوضع؛ لأنه حينئذ لا يمكننا أن نختار خياراً أكثر ملاءمةً أو، بالأحرى، لن يكون لدينا أيُّ خيارٍ، بل نجد أنفسنا مرغمين على الموافقة على الوحدة المطلقة للحقيقة الكاملة، بصفتها المصدر الأول للإمكانيَّة. أما إذا لم يدفعنا أيُّ شيءٍ نحو اتخاذ قرار، وفضَّلنا أن نُبقي كلَّ هذا الموضوع معلَّقاً إلى حين نُرغم على الموافقة بسبب وزن الحجة فقط، أي إلى حين يكون الموضوع إعطاء **تقديرٍ** لما نعرفه عن هذه المسألة ولما نتبجَّح فقط بمعرفته، عندئذ سيكون الاستدلال السابق بعيداً كلَّ البعد عن أن يقدِّم نفسه بمظهرٍ هكذا مفيدٍ وسيكون بحاجةٍ إلى حسن الحظ لكي يعوِّض نقص حقوقه.

لأنه، بتسليمنا بحقيقة كلّ ما سبق، أي، **أولاً**، من حيث موجودٌ معطىً أياً كان (وعند الضرورة مجرد وجودنا الخاصّ أيضاً [على سبيل المثال]) باستدلالٍ صحيحٍ على وجود كائنٍ غير مشروطٍ وضروريٍّ، فإنه يجب عليَّ، **ثانياً**، أن أعتبر كائناً يحتوي كلَّ الحقيقة، إذاً كلَّ شروط الأشياء الأخرى، بمثابة كائنٍ غير مشروطٍ على الإطلاق؛ فبالتالي يكون قد وُجد بهذا مفهوم شيءٍ مؤهَّلٍ لأن تُسند إليه الضرورة المطلقة، ولا ينتج من كلِّ هذا أن مفهوم كائنٍ محدودٍ لا يملك الحقيقة الأعلى، يكون، لهذا السبب بالذات، غير متناقضٍ مع الضرورة المطلقة. لأنه، مع أني لم أجد عنصر اللامشروط في مفهوم كائنٍ مثل هذا، عنصرٌ يوجد بوضوح في كلِّيَّة الشروط كافةً، فإنه لا يصحُّ أن يستنتج من ذلك أن وجوده يجب أن يكون لهذا السبب مشروطاً؛ مثلما أنه لا يحقُّ لي أن أؤكد في استدلالٍ شرطيٍّ متَّصلٍ أنه، حيث لا يوجد شرطٌ معيَّنٌ (أي، هنا، حيث لا تمام في ما يتعلَّق بمفاهيم محضةٍ)، فإن المشروط هو أيضاً غير موجود. بل على الأرجح أن يبقى الأمر أمرنا بأن نعتبر كلَّ الأشياء المحدودة على أنها هي أيضاً غير مشروطةٍ بالضرورة، على الرغم من أننا لا نستطيع أن نستدلَّ بهذه الطريقة من المفهوم العامِّ الذي لدينا عنها. لكننا سنجد بهذه الطريقة أن هذه الحجة عاجزةٌ عن أن تعطينا أقلَّ مفهوم عن صفات كائنٍ ضروريٍّ، وأنها ستكون حتماً دون جدوى أينما يتمُّ استعمالها.

إلا أنه تبقى لهذه الحجة أهمِّيَّةٌ معيَّنةٌ واعتبارٌ معيَّنٌ، لم يحدث أبداً أن جُرِّدت منهما على الفور بسبب هذا القصور الموضوعيّ. فلو سلَّمنا بصحَّة أن التزاماتٍ معيَّنةً تقع على عاتقنا، التزامات تستحقُّ، كونها مؤسَّسةً على أفكار العقل، أن نحترمها وأن نخضع لها، على الرغم من أنها غير مؤهَّلةٍ لأن تُطبَّق فعلاً أو عمليّاً على طبيعتنا، أو،

بكلامٍ آخر، ستكون واجباتٍ ملزمةً من دون دوافع، إلا إذا كانت قائمةً على افتراض كائنٍ أعلى لكي يعطي فعّاليةً وتأثيراً للقوانين العمليّة: في هذه الحال سيكون علينا أن نرتبط بإطاعة مفاهيمنا، التي، على الرغم من أنها قد تكون غير كافيةٍ موضوعيّاً، إلا أنها تكون في معظم الأحيان وفق مقياس عقلنا، وبالمقارنة معها نحن لن نتعرّف مع ذلك على أيّ شيءٍ أفضل وأكثر إقناعاً. وواجب الاختيار سيميل هنا بكفّة الميزان بوضع حدٍّ لتردُّد التأمل النظريّ بإضافةٍ عمليّة؛ وأكثر من ذلك، إن العقل لن يجد في ذاته، على الرغم من كلّ الحذر الذي يأخذ به في ممارسة وظائفه كحَكَم، لن يجد أيّ مبرّرٍ إذا لم يتّبع، تحت تأثير دوافع ملحّةٍ، رغماً عن الطريقة الناقصة فقط التي يوضّح بواسطتها النقاش، لم يتّبع مبادئ حكمه التي بالفعل لا نعرف منها على الأقلّ مبادئ قد تكون أفضل.

هذه الحجّة، وإن كانت بالفعل ترانسندنتالية، (لأنها تقوم على عدم كفاية المصادف الداخليّ) هي مع ذلك بسيطةٌ وطبيعيّةٌ إلى درجة أنها تتناسب مع الحسّ العام الأوسع انتشاراً حالما تُعرض عليه. إننا نرى أشياء تتغيّر، تنشأ وتفنى؛ إذاً لا بدّ من أن يكون لها، أو على الأقلّ لحالتها، سبب. إلا أنه في ما يتعلّق بكل سبب قد يكون معطىً في أيّ وقتٍ كان في التجربة، يعود ليُطرح السؤال نفسه مجدّداً. أين ينبغي علينا عندئذ أن نضع السببية **الأعلى** في وضعٍ أكثر معقوليّةً من الوضع الذي تقوم فيه أيضاً السببية الأعلى؛ أي في ذلك الكائن الذي يحتوي في ذاته، أصلاً، السبب الكافي لكلّ معلولٍ ممكنٍ والذي يتمّ إنجاز مفهومه أيضاً بكلّ سهولةٍ بهذه الخاصيّة الوحيدة: كمالٌ يحتوي في ذاته كلّ شيء. هذا السبب الأعلى، نحن نعتبر حينئذ أنه ضروريٌّ بإطلاق، لأننا نجد ببساطةٍ من الضروريّ أن نرتقي إليه ولأننا لا نجد أيّ سبب لأن نتجاوزه إلى ما هو أبعد منه بعد. ولهذا السبب نجد

بالفعل عند كلِّ الشعوب على مدى عصور تعدُّد الآلهة الأشدِّ عميَّةً شرارت التوحيد تتلألأ من غير أن يقودها إليها تفكُّرٌ أو تأمُّلٌ نظريٌّ، بل فقط مسارٌ طبيعيٌّ للفهم العامِّيِّ أصبح واضحاً شيئاً فشيئاً.

لا توجد إلا ثلاث طرقٍ ممكنةٍ للبرهان على وجود الله من جانب العقل النظريّ.

كلُّ الطرق التي يمكن سلوكها بهذا القصد تبدأ إما من التجربة المعيَّنة ومن الطبيعة الخاصة التي لعالمنا الحسِّيِّ كما تُعرِّفنا عليها هذه التجربة، ومنها تنطلق هذه الطرق بموجب قوانين السببية وصولاً إلى السبب الأعلى خارج العالم؛ وإما أنها لا تضع فقط تجريبيّاً في الأساس إلا تجربةً غير معيَّنةٍ، أي وجوداً ما؛ وإما، أخيراً، أنها تصرف النظر عن كلِّ تجربةٍ وتستدلُّ بالكامل **قبْلياً**، انطلاقاً من مجرَّد مفاهيم، على وجود سببيَّةٍ أعلى. البرهان الأول هو البرهان **الفيزيائيُّ - اللاهوتيُّ**، الثاني هو البرهان **الكوزمولوجيُّ**، الثالث هو **الأنطولوجيّ**. لا يوجد أكثر من هذه البراهين ولا يمكن أن يوجد أكثر من ذلك.

سوف أُبرهن على أن العقل لا ينال باتِّباعه الطريق الأول (الطريق التجريبيّ) شيئاً يقلُّ عمَّا يناله باتِّباعه الطريق الآخر (الطريق الترانسندنتالي)، وأنه يبسط جناحيه بلا جدوى ليرتفع فوق العالم الحسِّيِّ بمجرَّد قوة التأمُّل النظريّ. أما بالنسبة إلى النظام الذي يجب أن تُعرض فيه هذه الأنواع للفحص، فسيكون **بالضبط** عكس ذلك النظام الذي يصل إليه العقل في تقدُّم توسُّعه شيئاً فشيئاً، والنظام الذي عرضناه أعلاه. لأنه سيتبيَّن أنه، مع أن التجربة تقدِّم الفرصة ونقطة البداية، إلا أن مجرد **المفهوم الترانسندنتالي** للعقل هو الذي يقوده في مسعاه وهو الهدف من كلِّ نزاعاته، ولهذا السبب سأبدأ بفحص البرهان الترانسندنتالي وفي ما بعد أبحث في تلك القوَّة

الإضافيَّة الحاصلة بهذه الطريقة في البرهان من زيادة العنصر التجريبيّ.

الفصل الرابع
من الكتاب الثالث
في استحالة برهانٍ أنطولوجيٍّ
على وجود الله

يتَّضح ممَّا قيل حتى الآن أن مفهوم كائنٍ ضروريٍّ بإطلاقٍ هو مفهومٌ عقليٌّ محض، أي أنه مجرّد فكرةٍ لا تزال حقيقتها الموضوعيَّة بعيدةً عن أن يتمَّ البرهان عليها، وبأن العقل بحاجةٍ إليها، فليست هذه الفكرة لتفعل شيئاً سوى أنها ترشدنا نحو كمالٍ معيَّنٍ مع أنه مستحيل المنال، ويخدم في الواقع ليضع حدوداً للفهم أكثر مما يخدم لتوسيعه إلى موضوعاتٍ جديدة. والحال أننا نجد هنا ما هو غريبٌ ومفارقٌ، وهو أن الاستدلال من وجودٍ معطىً بعامةٍ على موجودٍ ما ضروريٍّ على الإطلاق، يبدو ملحَّاً وصحيحاً، إلا أن كلَّ الشروط التي يفرضها الفهم وهو يحاول أن يصنع لنفسه مفهوماً عن ضرورةٍ مثل هذه، تقف بوجهنا بكاملها.

كان الكلام يدور دائماً عن الكائن **الضروريّ** بإطلاقٍ، ومع ذلك كان يتمُّ الاعتذار عن أن يكلِّف أحدٌ نفسه عناء فهم هل، وكيف، لكائنٍ بهذه الطبيعة أن يكون قابلاً حتى لأن يُفكَّر فيه، زد على ذلك في كون وجوده قابلاً حقيقةً لإمكان إثباته عقليّاً. نعم، إنه لسهلٌ جداً أن نُعطي تحديداً لفظياً لهذا المفهوم، أي أنه شيء ما لا يعقل مطلقاً أن يكون وجوده مستحيلاً. ولكن، هل يُلقي هذا التحديد أيَّ ضوءٍ على الشروط التي تجعل استحالة اعتبار التفكير بعدم وجود شيءٍ على أنها لا تُعقل إطلاقاً؛ وهل أن هذه الشروط هي حقيقةً ما يُراد

أن يُعرف، أي إذا كنا نريد أن نكوِّن، أم لا، بواسطة هذا المفهوم، بعامةٍ، فكرة شيءٍ ما. لأنه، بمجرد ما أن أُلقي جانباً، بواسطة كلمة **غير مشروطٍ**، كلَّ الشروط التي يتطلَّبها الفهم دائماً لكي يعتبر شيئاً ما ضرورياً، فإن هذا يبقى بعيداً جداً عن أن يوضح لي ما إذا كنت لا أزال أفكِّر حتماً شيئاً ما بواسطة مفهوم كائنٍ غير مشروطٍ أم أنني حتى قد أكون لا أفكِّر شيئاً على الإطلاق.

لا بل أكثر من ذلك: لقد ظنُّوا أن هذا المفهوم الذي جازفوا به على سبيل الاحتياط والذي أصبح في نهاية الأمر سائراً، وحاول البعض أن يفسِّره باللجوء إلى مجموعةٍ من الأمثلة، بحيث يظهر أن كلَّ سؤالٍ عن صحَّة قابليَّته لأن يُفهم هو بالفعل أنه غير ضروريٍّ. فكلُّ قضيةٍ من الهندسة، مَثَلاً، أن للمثلث ثلاث زوايا قيل إنها ضروريَّةٌ بإطلاق هكذا راح الناس يتكلَّمون عن موضوعٍ يقع خارج فَلَك فهمنا كما لو كان يسهل جداً [فهم] ما هو المقصود بالمفهوم عن كائنٍ مثل هذا.

إن كلَّ الأمثلة المتناوَلة مأخوذةٌ، بدون استثناء، عن **أحكام** فقط وليس عن **أشياء** ووجودها. أما الضرورة غير المشروطة للأحكام فليست ضرورةً مطلقةً للأشياء. لأن ضرورة **الحكم** هي **فقط** ضرورةً مشروطةٌ بالشيء أو بالمحمول في الحكم. لم تقل القضيَّة السابقة إن ثلاث زوايا هي ضروريَّةٌ بإطلاق، بل إنها [ضروريَّةٌ] تحت شرط أن يكون ثمة مثلثٌ (أن يكون معطىً) موجوداً أيضاً(فيه) بالضرورة ثلاث زوايا. ومع أن هذه الضرورة المنطقيَّة قد دلَّلت على قوَّةٍ هكذا كبيرةٍ على الخداع، بأنها، بعد أن كوَّنت لنفسها **قبْلياً** مفهوماً عن شيء، مفهوماً كان مطروحاً على هذا النحو، بأنه يحتوي في نطاقه، وفقاً لرأيها [أي القضية] الوجود أيضاً، اعتقد البعض أنه بالتأكيد يمكن أن يُستنتج من هنا أنه، لأن الوجود يُعزى بالضرورة إلى موضوع هذا

الفهم، أي بشرط أن أضع هذا الشيء كمعطىً (كموجودٍ) فلسوف يوضع أيضاً وجوده بالضرورة (بحسب قاعدة الهويَّة)، ومن هنا يكون هذا الكائن نفسه ضرورياً بإطلاقٍ، لأن وجوده في مفهومٍ قد تمَّ قبوله اعتباطيّاً وبشرط ألا أضعه موضوعاً لهذا المفهوم.

لو نفيتُ المحمول في حكم هويَّةٍ [هو = هو]، مبقياً على الحامل، فالنتيجة هي تناقض؛ ومن هنا أقول: ينتمي المحمول بالضرورة إلى الحامل. ولكن لو نفيت الحامل مع المحمول فلن ينتج حينئذٍ أيُّ تناقضٍ، **لأنه لم يعد يوجد أيُّ شيءٍ** يمكن تشكيل تناقضٍ بواسطته. أن أفترض وجود مثلَّثٍ وأنفي مع ذلك أضلاعه الثلاثة، هذا يناقض نفسه؛ لكنَّ نفي المثلَّث مع زواياه الثلاث ليس تناقضاً. ولا تجري الأمور بشكلٍ مختلفٍ حينما يتعلَّق الأمر بالكائن الضروريّ بإطلاق. فأنتم، إذا نفيتم وجوده فإنكم تنفون مع هذا الوجود أيضاً كلَّ محمولاته. فمن أين سيأتي التناقض عندئذ؟ خارجياً لا يوجد أيُّ شيءٍ يتمُّ التناقض معه، بما أن الشيء لا بدَّ من أن يكون ضرورياً خارجياً؛ ولا يوجد أيضاً داخلياً أيُّ شيءٍ لأنكم، مع نفي الشيء عينه، قد نفيتم في وقتٍ واحدٍ كلَّ ما هو داخليّ. إنه لحكمٌ ضروريٌّ هذا الذي يؤكِّد: الله كلِّيُّ القدرة. فلا يمكن أن تُنفى القدرة الكلِّيَّة، إذا كنتم قد وضعتم أُلوهيَّةً، أي كائناً لامتناهياً، القدرة الكلِّيَّة متماهيةً مع مفهوم الأُلوهية، أما إذا قلتم: **الله هو لا شيء**، فعندئذ لا القدرة الكلِّيَّة ولا أيُّ محمولٍ آخر من محمولاته يكون معطىً؛ لأنها تكون كلُّها منفيَّةً مع الحامل، ولا يُظهر أقلُّ تناقضٍ نفسه في هذه الفكرة.

لقد رأيتم إذاً، كيف أنه، إذا نفيتُ محمول حكم بالتزامن مع الحامل، لن يكون بالإمكان أبداً أن ينتج من ذلك تعارضٌ داخليٌّ، أياً كان المحمول. إذاً لم تبقَ لديكم أيُّ حجَّةٍ للمراوغة سوى الالتزام بالقول: ثمة حوامل معيَّنةٌ لا يمكن أن يتمَّ نفيها إطلاقاً، وهي إذاً لا

بدَّ من أن تبقى. لكنَّ هذا لا يعني أكثر من القول: توجد حوامل ضروريَّةٌ بإطلاق؛ افتراضٌ شكَّكت بصحَّته منذ قليل، وكنتم أنتم تريدون أن تظهروا لي إمكانيَّته. ذاك أني لا أستطيع أن أكوِّن لنفسي أقلَّ مفهومٍ عن شيءٍ سوف يُبقي خلفه، في حال تمَّ نفيه مع كلِّ محمولاته، تناقضاً، وبدون التناقض لستُ أملك بواسطة مجرَّد مفهومٍ قبْلياً أيَّ سمةٍ مميِّزةٍ لعدم إمكانيَّته.

في مقابل كلِّ هذه الاستدلالات العامّة (التي لا يستطيع أيُّ إنسانٍ أن يتهرَّب منها) أنتم تطالبونني باستخدام حالةٍ تدَّعون أنها بمثابة برهانٍ بواسطة الفعل؛ برهان على أنه يوجد مع ذلك مفهومٌ، والحقُّ يقال إنه ذلك المفهوم، وهو وحده، سوف يكون عدم الوجود - بكلامٍ آخر، نفيُ موضوعه - بالنسبة إليه متناقضاً في ذاته، وهذا المفهوم هو الأكثر حقيقيَّةً (ens realissimum) من كلِّ المفاهيم الأخرى، وأنه يحقُّ لكم أن تسلِّموا بكائنٍ كهذا بوصفه ممكناً (وهذا أنا على استعدادٍ للقبول به مؤقَّتاً، مع أن وجود مفهوم لا يكون مناقضاً لنفسه بعيدٌ عن أن يكون كافياً للبرهان على إمكانيَّة الموضوع)[45] والحال أنه حينما يقال: في كلِّ حقيقيٍّ يكون أيضاً الوجود متضمَّناً: إذاً يقع الوجود في المفهوم عن الممكن. فإذا تمَّ الآن نفي هذا الشيء، فإن الإمكانيَّة الداخليَّة للشيء هي التي تمَّ نفيها، وهذا متناقض.

---

(45) المفهوم هو دائماً ممكنٌ إذا لم يناقض نفسه. هذه هي السمة المنطقيَّة المميِّزة للإمكانيَّة، وبهذا يُفرَّق بين موضوعه وبين ما ليس نافياً (nihil negativum). فقط لا يمكنه مع ذلك أن يكون مفهوماً فارغاً إذا كانت الحقيقة الموضوعيَّة للتأليف الذي به يُنتَج المفهوم، غير مبرهنٍ عليها بشكلٍ خاص، أو إذا كان هذا البرهان، كما أشرنا إلى ذلك أعلاه، قائماً دائماً على مبادئ تجربةٍ ممكنةٍ، وليس على مبدأ التحليل (مبدأ التناقض). هذا تنبيهٌ على ألا نستنتج حالاً من إمكانيَّة المفهوم (المنطقية) إمكانيَّة الأشياء (الحقيقيَّة).

أُجيب: لقد وقعتم على الفور في تناقضٍ حينما سبقتم وأدخلتم في مفهوم شيءٍ كنتم تريدون أن يكون فقط لكي يُفكَّر في ما يتعلَّق بإمكانيَّته، أدخلتم مفهوم وجوده، أياً كان ما هو تحت الاسم المختبئ وراءه. فلو سلَّمنا لكم بهذا لكنتم ربحتم اللعبة بحسب الظاهر، لكنكم فعلاً لم تقولوا شيئاً، لأنكم قدَّمتم مجرَّد تحصيل حاصل. أنا أسألكم: القضية [القائلة]: **هذا الشيء أو ذاك** (الذي أسلِّم لكم بأنه ممكنٌ، مهما يكن ما يمكنه أن يكون)، **موجودٌ**، أقول: هل هذه القضيَّة هي قضيَّةٌ تحليليَّةٌ أو تأليفيَّةٌ؟ إذا كانت تحليليَّةً فأنتم لا تضيفون شيئاً على فكرتكم عن هذا الشيء بإضافة الوجود إليه؛ ولكن حينئذٍ إما أن الفكرة التي فيكم يجب أن تكون هي الشيء نفسه، وإما أنكم افترضتم وجوداً كتابعٍ للإمكانيَّة، واستنتجتم من بعد وفقاً للادعاء الوجود من الإمكانيَّة الداخليَّة، وهذا ليس سوى تحصيل حاصلٍ بائس. إن كلمة الحقيقة التي تقع على السمع في مفهوم الشيء على وجهٍ آخر من وقعها كوجودٍ في مفهوم المحمول لا تساعدكم على الخروج من الصعوبة. لأنكم إذا ذهبتم إلى تسمية كلِّ وضعٍ حقيقةً (من دون أن يكون هذا الذي تضعونه معيَّناً)، فإنكم تكونون قد سبقتم ووضعتم الشيء، مع كلِّ محمولاته، في مفهوم الحامل وقبلتم به على أنه في واقع الأمر حقيقيٌّ وأنتم تكتفون بتكراره في المحمول. أما إذا سلَّمتم بالعكس، كما يجب على كلِّ عاقلٍ أن يسلِّم بأن كلَّ قضيةٍ وجوديَّةٍ إنما هي تأليفيَّةٌ، فكيف تريدون بعد ذلك أن تدَّعوا بأن محمول الوجود لا يمكن أن يُنفى من دون تناقضٍ؟ بما أن هذه السمة المميِّزة لا تعود إلا إلى القضايا التحليليَّة، كونها هي بالذات الصفة التي تقوم عليها.

نعم، كنتُ أستطيع أن آمل بالقضاء على هذه الحجَّة المفرطة الدقَّة في التفكير بلا لفٍّ ولا دوران بواسطة تعيينٍ لمفهوم الوجود،

لو لم تعلِّمني خبرتي أن الوهم الناشئ عن خلط **محمولٍ منطقيٍّ** مع محمولٍ حقيقيٍّ (أي محمولٍ يعيِّن شيئاً) يقاوم تقريباً كلَّ إذعانٍ للصواب. إن كلَّ **محمولٍ منطقيٍّ** يمكن أن يكون ما تريده، حتى الحامل يمكن أن يُحمل على نفسه؛ لأن المنطق يجرِّد من كلِّ محتوى. أما **تعيين** مفهومٍ فهو محمولٌ يضيف إلى المفهوم ويوسِّعه. فيجب إذاً أن لا يسبق التعيين ويكون متضمَّناً في المفهوم.

واضحٌ أن **الكينونة** ليست محمولاً، أي مفهوماً لشيءٍ كائناً ما كان يمكن أن يُضاف إلى مفهوم شيء. إنه فقط وضع شيءٍ، أو وضع تعييناتٍ معيَّنة بحدِّ ذاتها. في الاستعمال المنطقيِّ هي ليست إلا رابطة (Copula) حكم. القضيَّة القائلة: **اللّه قادرٌ على كلِّ شيءٍ**، تحتوي مفهومين لكلٍّ منهما موضوعه: اللّه والقدرة الكلِّيَّة؛ كلمة هو هي ليست قطُّ محمولاً إضافيّاً إلى ذلك، وإنما هي فقط ما يضع المحمول **على نوعٍ من العلاقة** بالحامل. الآن، إذا أخذتُ الحامل (اللّه) مع كلِّ محمولاته (من ضمنها أيضاً القدرة الكلِّيَّة)، وقلتُ: **اللّه موجودٌ**، أو يوجد إلهٌ، فأنا لا أضيف أيَّ محمولٍ جديدٍ إلى المفهوم عن اللّه، وإنما أكون وضعتُ فقط الحامل في ذاته مع كلِّ محمولاته، أي **الموضوع**، على علاقةٍ بـ مفهومي، يجب على كلتا القضيَّتين أن تتضمَّنا نفس المحتوى، لذلك، إنني أفكِّر موضوعه بصفته معطىً بإطلاقٍ (عبر العبارة: هو)، فهذا لا يُضيف إليه شيئاً. وهكذا فالحقيقيُّ لا يحتوي على أكثر من الممكن. إن مئة طَلَريٍّ(*) حقيقيٍّ لا تعبِّر عن أكثر ممَّا تعبِّر عنه مئة طَلَريٍّ ممكن. لأنه، بما أن هذه الأخيرة كانت تدلُّ على المفهوم، لكن الأولى كانت تدلُّ على الموضوع وعلى وضعه في ذاته، فإنه، في ما لو كان هذا يحتوي

(*) الطَلَريّ (Taler) هو مسكوكةٌ فضّيةٌ قديمة.

أكثر من ذاك، فلن يكون مفهومي ليعبِّر عن كلّ الموضوع، وبالتالي لن يكون أيضاً المفهوم المناسب عنه. أما بحساب ثروتي، فهنا يمكن أن يُقال: يوجد في مئة طَلَريٍّ حقيقيٍّ أكثر ممّا يوجد في مجرَّد مفهومها (أي في مجرَّد إمكانيَّتها). ذاك أن الموضوع في الحقيقة [الطَلَري] ليس محتوىً تحليليّاً في مفهومي، بل هو يشكِّل إضافةً تأليفيَّةً إلى مفهومي (الذي هو مجرَّد تعيينٍ لحالتي [الذهنيَّة])، وإن لم تكن لتحدث أقلَّ زيادةٍ لهذه المئة طَلَري المفكَّرة نفسها خارج مفهومي بفضل هذه الكينونة.

حينما أفكِّر إذاً بشيءٍ، أياً كانت المحمولات التي أفكِّره بواسطتها وأياً كان عددها، (حتى في التعيين الكامل) فإنه بنتيجة إضافتي أيضاً: هذا الشيء **هو** [أي موجودٌ] لا أكون قمت بأقلِّ إضافةٍ إلى الشيء. لأنه لو تمَّ الأمر على غير هذا النحو، لكان سيوجد أكثر ممّا كوَّنتُ فكرةً عنه في مفهومي، ولما كان باستطاعتي أن أقول: إن موضوع مفهومي بالذات هو الذي يوجد. ثمَّ، حتى لو فكَّرت كلَّ أنواع الحقيقة في شيءٍ ما عدا نوع واحدٍ، فإنه لا يُضاف بأن أقول: إن شيئاً ناقصاً كهذا موجودٌ، علاوةً على الحقيقة الناقصة، بل هو موجودٌ بالضبط موضوعاً بهذا النقص عينه الذي فكَّرت فيه، وإلا لوجد شيءٌ آخر غير الذي فكَّرت فيه. الآن، إذا فكَّرت كائناً كأعلى حقيقةٍ (خالياً من النقصان)، فالسؤال يبقى أيضاً دائماً: هل هو موجودٌ أو غير موجود. لأنه، مع أنه لا ينقص أيُّ شيءٍ في مفهومي، من المحتوى الحقيقيِّ الممكن لشيءٍ بعامةٍ، إلا أن شيئاً ما يبقى مع ذلك ناقصاً في العلاقة بحالتي الكاملة للتفكير، وهو أن معرفة ذلك الشيء قد تكون أيضاً ممكنةً **بعدياً**. وهنا يتَّضح أيضاً سبب الصعوبة الراهنة في ذلك. فلو كان الأمر يتعلَّق بموضوع الحواسّ، لما كان باستطاعتي أن أخلط بين وجود الشيء وبين مجرَّد مفهوم الشيء. لأنه، بالمفهوم لا يفكَّر الموضوع حقيقةً إلا بصفته

متناسباً مع الشروط العامَّة لمعرفةٍ تجريبيَّةٍ ممكنةٍ بعامةٍ، بينما لا يُفكَّر الموضوع إلا بواسطة الوجود كونه يكوِّن جزءاً في سياق التجربة في كلِّيَّتها. في هذه الحالة لا يزداد المفهوم إطلاقاً عن الموضوع بكلِّ تأكيد بسبب علاقته بمحتوى كلِّ التجربة، وإنما تفكيرنا هو الذي يتقبَّل أكثر إدراكاً حسِّياً ممكناً. وإذا أردنا بالعكس أن نفكِّر الوجود بواسطة المقولة المحضة وحدها، فعندئذٍ لا عجب إذا لم يكن باستطاعتنا أن نعطي أيَّ علامةٍ مميِّزةٍ، لكي نفرِّق بين الوجود ومجرد الإمكانيَّة.

أياً كان إذاً إتِّساع وطبيعة المحتوى الذي لمفهومنا عن موضوع، فإنه يجب علينا مع ذلك دائماً أن نخرج منه لكي نعطي هذا المفهوم صفة الوجود. في ما يخصُّ موضوعات الحواسِّ، يتمُّ ذلك بالربط بأيٍّ من إدراكاتي الحسِّيَّة بموجب قوانين تجريبيَّة؛ أما بالنسبة إلى أشياء التفكير المحض، فليس ثمة أيُّ وسيلةٍ على الإطلاق لمعرفة وجودها، لأنه يجب أن يعرف بالكامل **قبْلياً**. أما وعينا بكلِّ وجودٍ (سواء كان مباشرةً بالإدراك الحسِّيِّ، أو عبر استدلالات تربط شيئاً ما مع الإدراك الحسِّيِّ) فينتمي بالكامل إلى وحدة التجربة؛ نعم، إن وجوداً خارج هذا الميدان لا يمكن أن يُعلن ببساطةٍ أنه مستحيلٌ، فهذا افتراضٌ لا نستطيع أن نبرِّره بأيِّ شيء.

مفهوم كائنٍ أعلى هو فكرةٌ مفيدةٌ لاعتباراتٍ عدَّة؛ إلا أنه لهذا السبب بالذات، لأنه مجرَّد فكرةٍ، عاجزٌ تماماً عن أن يوسِّع بواسطتها هي وحدها معرفتنا بالنسبة إلى ما يوجد. إنه غير قادرٍ حتى على أن يعلِّمنا أكثر بالنسبة إلى الإمكانيَّة. نعم، لا يمكن أن تُنكر على الإمكانيَّة صفتها التحليليَّة المميِّزة، القائمة على أنه ليس ثمة تناقضاً في الحالات (في الحقائق). ولكن، بما أن ترابط كلِّ الصفات الحقيقيَّة في شيءٍ هو تأليفٌ للإمكانيَّة التي لا يمكن أن يُبنى عليها حكمٌ **قبْلياً**، لأن هذه الحقائق ليست معطاةً لنا بخاصَّةٍ، وحتى لو

حدث ذلك، لن يكون الحكم ممكناً، لأن الصفة المميِّزة لإمكانيَّة معرفة تأليفٍ يجب البحث عنها في التجربة وحدها التي لا يمكن لموضوع فكرةٍ أن ينتمي إليها؛ وهكذا فإن الشهير **لايبنتز** كان بعيداً كلَّ البعد عن أن يحقِّق ما كان يمنِّي النفس به، أي تأسيس إمكانية المعرفة **قبْلياً** بكائنٍ مثاليٍّ بهذا السموّ.

إن كلَّ الجهد وكلَّ العمل الذي بُذل في سبيل هذا الدليل الأنطولوجيّ (الديكارتيّ الشهير على وجود كائنٍ أعلى على أساس مفاهيم، قد ذهب إذاً سدىً. وليس بوسع أيِّ إنسانٍ أن يصبح، انطلاقاً من مجرَّد أفكارٍ، أكثر غنىً بالمعارف، ممَّا يُصبح عليه تاجرٌ، إذا أراد أن يُضيف بعض الأصفار إلى رصيده لكي يحسِّن حالة ثروته.

الفصل الخامس
من الكتاب الثالث
حول استحالة برهانٍ كوزمولوجيٍّ
على وجود الله

كانت طريقةً غير طبيعيَّةٍ كلِّيّاً ومجرَّد تجديدٍ للعقل المدرسيّ أن يُدَّعى انتقاء وجود الموضوع الملائم لفكرةٍ من فكرةٍ كُوِّنت تعسُّفياً لتتناسب مع هذا الموضوع نفسه. ففي واقع الأمر، لم يكن لِيُتَّبع هذا الطريق لو لم تكن قد نشأت من قبل حاجة عقلنا إلى التسليم، من أجل الوجود بعامَّةٍ، بشيءٍ ما ضروريٍّ (حيث يمكن التوقُّف عن السير إلى أعلى)، ولو لم يكن العقل قد أُكره، بما أن هذه الضرورة يجب أن تكون غير مشروطةٍ على أيِّ حالٍ ويقينيَّةً **قبْلياً**، على البحث عن مفهومٍ قادرٍ على تلبية إكراهٍ مثل هذا قدر الإمكان، وقادرٍ على أن يعرِّف بوجودٍ **قبْلياً** معرفةً تامَّة. وجرى الاعتقاد بأنه تمَّ العثور عليه في الفكرة عن كائنٍ كلِّيِّ الحقيقة (ens realissimum)، وهكذا

وجدت هذه الفكرة نفسها مستعمَلَةً لكي توفر معرفةً أكثر تعييناً عن شيءٍ سبق وكنا واثقين من صدقه أو مقتنعين بأنه لا بدَّ من أن يكون موجوداً، أعني وجود الكائن الضروريّ. ومع ذلك فقد ضللنا السبيل الطبيعيَّ لهذا العقل، ثمَّ بدلاً من ننتهي بهذا المفهوم، حاولنا البدء منه، لنستنتج منه ضرورة الوجود التي لم يكن مع ذلك معيَّناً إلا لكي يتمِّمها. من هذا وُلد إذاً البرهان الأنطولوجيُّ المصاب بالفشل، الذي ليس معه من موضوعٍ هو غير قادرٍ على إرضاء لا الفهم الطبيعيِّ العامِّ السليم ولا التمحيص المنهجيِّ العادل.

يحافظ **البرهان الكوزمولوجيُّ** الذي نريد أن نفحصه الآن، على الربط بين الضرورة المطلقة وبين الحقيقة الأعلى، لكنه، بدلاً من أن يستنتج، كما فعل البرهان السابق، الضرورة في الوجود، هو يستنتج بالأحرى من الضرورة غير المشروطة لكائنٍ ما المعطاة مسبقاً، حقيقته اللامحدودة، وهكذا يُعيد على الأقلِّ وضع كلِّ شيءٍ على طريق نوعٍ من الاستنتاج لا أعرف ما إذا كان عقلانياً أو سفسطائيّاً، لكنه على الأقلِّ طبيعيٌّ، يجلب معه، ليس فقط للفهم العام، بل أيضاً للفهم النظريِّ الاقناع الأغلب؛ كما أنه يرسم أيضاً بوضوحٍ لكلِّ براهين اللاهوت الطبيعيِّ التي اتُّبعت دائماً والتي ستتبع في المستقبل، الخطوط الأساسيَّة، مهما زُيِّنت وتوارتْ تحت أيِّ زخرفاتٍ من البلاغة والعاطفة، إلا أنها تبقى في الأساس هي نفسها البرهان الذي نفحصه الآن. هذا البرهان الذي كان **لايبنتز** يسمِّيه البرهان المأخوذ من **عَرَضيّة العالم** (a contengentia mundi) الذي سنعرضه الآن أمام الأعين ونخضعه للفحص.

يقول إذاً هذا البرهان: إن وُجد شيءٌ، فيجب أن يوجد كائنٌ ضروريٌّ على الإطلاق. والحال أني أنا نفسي أوجد على الأقلّ:

إذاً يوجد كائنٌ ضروريٌ إطلاقاً. تحتوي المقدِّمة الصغرى تجربةً، وتحكُم المقدِّمة الكبرى العقل من تجربةٍ بعامةٍ على وجود كائنٍ ضروريّ[46] هكذا تبدأ هذه الحجَّة فعليّاً بالتجربة، إذاً هي لا تؤسَّس بالكامل **قبْلياً** أو أنطولوجيّاً، وبما أن موضوع كلّ تجربةٍ ممكنةٍ يسمَّى العالم، فلهذا السبب تسمَّى [الحجَّة] البرهان **الكوزمولوجيّ**. وبالقدر الذي تقوم به أيضاً بتجريد موضوعات التجربة من كلّ صفةٍ خاصةٍ بها، التي يكون بإمكان هذا العالم أن يتميَّز عن كلّ عالمٍ ممكنٍ، تكون هي أيضاً مختلفةً، وإن لم يكن سبق ذلك إلا في تسميتها، عن البرهان الطبيعيّ - اللّاهوتيّ، الذي يستعمل لإثبات برهنته ملاحظاتٍ تتعلَّق بالطبيعة الخاصة لهذا العالم الحسّيّ الذي هو عالمنا.

والآن يتابع البرهان في الاستنتاج: لا يمكن أن يعيَّن كائنٌ ضروريٌّ إلا بطريقةٍ واحدةٍ، أي أنه، بالنظر إلى كلّ المحمولات التي يمكن أن تكون معارضةً، لا يمكن أن يكون معيَّناً إلا بواحدٍ منها، وبالتالي يجب أن يكون معيَّناً تعييناً **شاملاً** في مفهومه وبه. والحال إنه لا يوجد إلا مفهومٌ واحدٌ عن شيءٍ ممكنٍ يعيِّن تعييناً **شاملاً** الشيء **قبْلياً** هو مفهوم الكائن الـ **كلّيّ الحقيقة** (ensrealissimi). ينتج من ذلك أن مفهوم الكائن الأكثر حقيقةً هو المفهوم الوحيد الذي يمكن أن يُفكَّر به كائنٌ ضروريٌّ، أي يوجد كائنٌ أعلى بالضرورة.

(46) هذا الاستدلال معروفٌ جداً بحيث أنه لا يتطلّب نقاشاً أكثر تفصيلاً. إنه مؤسَّسٌ على قانون السببيّة الترانسندنتالي المفترض القائل: إن كلّ شيءٍ يكون عَرَضيّاً له سببٌ، هو نفسه عَرَضيٌّ، يجب أن يكون له هو نفسه أيضاً سبب، وهكذا دواليك إلى أن يكون على سلسلة الأسباب المتعاقبة أن تصل إلى نهايةٍ عند سبب ضروريٍّ بإطلاق، سبب من دونه لن يكون للسلسلة أيُّ كمال.

تجتمع في هذا البرهان الكوزمولوجيّ مبادئ سفسطائيّةٌ كثيرةٌ إلى درجة أن العقل النظريّ هنا يبدو وكأنه قام بتجنيد فنّه بأكمله لكي يستخدم أكبر ظاهرِ ترانسندنتالي ممكن. إلا أننا نريد أن نضع فحصه جانباً لفترةٍ من الزمن، لكي نكشف عن حيلةٍ واحدةٍ فقط للعقل النظريّ أقام بها برهاناً قديماً، على أنه جديدٌ تحت مظهرِ متنكّرِ واعتمد كذلك على إجماع شاهدين، أعني الشاهد الذي يؤسّسه العقل المحض بعينه، والآخر الذي شهادته مستمدّةٌ من مصدرِ تجريبيّ، في حين أن الأول لا يغيّر في واقع الأمر إلا حلّته وصوته لكي يُعتبر كشاهدٍ ثان. ولكي يدعّم أساسه تدعيماً كاملاً يعتمد هذا البرهان على التجربة ويعطي لنفسه هكذا المظهر بأنه مختلفٌ عن البرهان الأنطولوجيّ الذي يضع كلَّ ثقته في مفاهيم بسيطةٍ محضةٍ **قبْلياً**. لكن البرهان الكوزمولوجيّ لا يستعمل هذه التجربة إلا ليخطو خطوةً واحدةً، أي لكي يصل إلى وجود كائنٍ ضروريٍّ بعامة. أما في ما يتعلّق بالصفات التي لهذا الكائن، فالأساس التجريبيُّ لهذا البرهان لا يمكنه أن يبلغنا شيئاً عنها. لكن العقل ينفصل عنه في هذه النقطة بشكلٍ كامل ويبحث بين مفاهيم بسيطة عن أيٍّ من هذه الصفات يجب أن يكون لكائنٍ ضروريٍّ بإطلاقٍ بعامة، أيُّ كائن يحتوي في ذاته من بين كلِّ الأشياء الممكنة الشروط المطلوبة المطلوبات (requisite) لضرورةٍ مطلقة. والحال أنه يعتقد أنه لن يجد هذه المطلوبات إلا في مفهوم كائنٍ يكون الأكثر حقيقةً من الكلّ، ويستنتج من ثَمَّ أن هذا هو الكائن الضروريُّ بإطلاق. لكن من الواضح أنه افتُرض هنا أن مفهوم كائنٍ كلّيِّ الحقيقة يكفي تماماً مفهوم الضرورة المطلقة في الوجود، أي أنه بالإمكان أن يُستنتج وجود هذا الأخير من وجود المذكور أولاً، قضيّةٌ تشكّل الأساس لما زعمه البرهان الأنطولوجيُّ، والتي تمَّ قبولها في البرهان الكوزمولوجيّ، ووُضعت في أساسه، مع أنه كان بالإمكان تجنُّبها.

ذاك أن وجود كائنٍ ضروريّ بإطلاقٍ هو وجودٌ مستمدٌّ من مفاهيم فقط. أما إذا قلت: إن مفهوم الكائن كلّيّ الحقيقة (entis realissimi) هو مفهومٌ من هذا النوع وأنه في واقع الأمر المفهوم الوحيد الذي يكون مناسباً وكافياً لفكرتنا عن الوجود الضروريّ، فأنا مرغمٌ على أن أُقرَّ أيضاً بأن هذا الأخير يمكن أن يكون مستمدّاً من الأول. وهكذا يكون حقاً البرهان الأنطولوجيُّ المشتقُّ من عدّة مفاهيم هو فقط الذي يحتوي كلَّ القوّة البرهانيّة في الكوزمولوجيّ المزعوم وأن التجربة المدّعى بها لا جدوى منها كلّيّاً إلا، ربما، لكي تقودنا إلى مفهوم الضرورة المطلقة، ولكن ليس إلى البرهان عن أيّ شيءٍ معيَّن. وفي واقع الأمر، حالما نقصد هذا، يجب علينا حالاً أن نترك كلَّ تجربةٍ ونبحث بين مفاهيم محضةٍ عن أيٍّ منها يحتوي حقاً شروط إمكانيّة كائنٍ ضروريٍّ بإطلاق. ولكن، لو أدركنا فقط بهذه الطريقة إمكانيّة كائنٍ كهذا، فوجوده أيضاً يكون مبرهناً؛ لأن هذا يساوي القول: بين كلّ ما هو ممكنٌ يوجد ممكنٌ واحدٌ يحمل في ذاته الضرورة المطلقة، بكلام آخر: هذا الكائن يوجد وجوداً ضروريّاً بإطلاق كلُّ الخدائع في الاستدلال تنكشف بأسهل الطرق، حينما نضعها بالطريقة المدرسيّة أمام أعيننا. هوذا عرضٌ من هذا النوع.

إذا كانت القضيّة [القائلة] صحيحةً: كلُّ كائنٍ ضروريٍّ بإطلاق هو في الوقت نفسه أكثر الكائنات حقيقةً (وفي هذا قوام عصب برهنة البرهان الكوزمولوجيّ (nervus probandi))، يجب على هذه القضيّة، مثلها مثل كلّ الأحكام الموجبة، أن تكون قابلةً لأن تتحوّل على الأقلّ بالعرض (per accidens)؛ إذاً: بعض أكثر الكائنات حقيقةً هي في الوقت نفسه كائناتٌ ضروريّةٌ بإطلاقٍ. والحال أن كائناً لا يمكن أن يكون تحت أيّ اعتبارٍ مميَّزاً عن كائنٍ كلّيّ الحقيقة آخر، ومن ثَمّ فما يصحُّ عن **بعضٍ** محتوىً تحت هذا المفهوم يصحُّ أيضاً

عن **الكلّ**. إذاً سيكون باستطاعتي (في هذه الحالة) تحويل القضيَّة أيضاً **بإطلاقٍ**، أي [لتصبح]: كلُّ كائنٍ كلّيٌّ الحقيقة هو كائنٌ ضروريّ. لكن، بما أن هذه القضيَّة هي معيَّنةٌ **قبْلياً** على أساس مفاهيمها فقط، فإن مجرَّد مفهوم كائنٍ كلّيٍّ الحقيقة يجب أن يكون قادراً من جهته على أن يحمل معه الضرورة المطلقة لهذا الكائن؛ وهذا ما كان يدَّعيه بالضبط البرهان الأنطولوجيُّ، والذي لم يكن البرهان الكوزمولوجيُّ يريد الاعتراف به، إلا أنه كان يضعه في أساس استدلالاته، وإن بشكل مستتر.

هكذا يتَّضح إذاً أن الطريق الثاني الذي يسلكه أيضاً العقل النظريُّ في البرهان عن وجود الكائن الأعلى هو ليس فقط خداعاً مثله مثل الطريق الأول، وإنما يقع عليه لومٌ إضافيٌّ، لوم جهالة البرهان[47] (ignorantia elenchi)، إذ يعدنا بدربٍ جديدٍ إلى هدفنا المرغوب، لكنه يرجع بنا، بعد دورةٍ قصيرةٍ، إلى السبيل القديم الذي كنا قد تخلَّينا عنه لأجله.

قلتُ باختصارٍ قبل قليل، إن في هذه الحجَّة الكوزمولوجيَّة يختبئ وكرٌ كاملٌ من ادّعاءاتٍ جدليّةٍ، وهو وكرٌ يمكن للنقد الترانسندنتالي أن يكتشفه ويدمِّره. والآن أريد فقط أن أعرضه وأن أُبقي للقارئ الذي سبق تدريبه أن يتابع البحث عمَّا هي المبادئ الخادعة وأن يُبطلها.

هنا يوجد إذاً على سبيل المثال **1**- المبدأ الترانسندنتالي [القائل]: كلُّ ما هو عَرَضيٌّ لا بدَّ وأن يكون له سببٌ، وهو مبدأٌ لا معنى له إلا في العالم الحسّيّ أما خارجه فليس له معنىً بأيِّ

---

(47) هو كنايةٌ عن خطأ يحدث في البرهان حينما يتمُّ تجاهل ما يجب البرهنة عنه، ويُكتفى ببرهانٍ عن شيءٍ لم يكن موضوع البرهان.

حالٍ من الأحوال. لأن مجرّد المفهوم العقليّ للعَرَضيّ لا يمكن أن يُنتج أيّ قضيّةٍ تأليفيّة مثل قضيّة السببية، وليس لمبدأ هذه الأخيرة أيُّ معنىً ولا أيّ صفةٍ مميِّزة تنظِّم استعماله إن لم يكن في العالم الحسّيّ فقط. والحال أنه يجب أن يُستعمل هنا بالضبط لكي يساعدنا على الخروج من العالم الحسّيّ وعلى تخطّيه. 2- المبدأ الذي يقودنا إلى الاستنتاج من استحالة سلسلةٍ غير متناهيةٍ من أسبابٍ معطاةٍ متدرّجةً السبب فوق الآخر في العالم الحسّيّ، وصولاً إلى سببٍ أوّلٍ، استنتاجٌ لا تُجيز لنا مبادئ العقل، حتى في التجربة وأقلُّ من ذلك بكثيرٍ أيضاً، أن يعطينا إمكانيّة توسيع هذا المبدأ إلى خارج التجربة (حيث لا يمكن أبداً أن تُمدَّ هذه السلسلة). 3- يسمح العقل لنفسه أن يكون راضياً عن الأسباب غير الكافية بالنسبة إلى اكتمال هذه السلسلة، بواقع أنه يتمُّ أخيراً إبعاد كلِّ شرطٍ لا يمكن من دونه، مهما كان، أن يتقدَّم أيُّ مفهومٍ لضرورة؛ ثمَّ، بما أنه لا يعود باستطاعتنا حينئذٍ أن نفهم أيَّ شيءٍ آخر، فإننا نقبل بهذا كإكمالٍ لمفهومه. 4- الخلط بين الإمكانيّة المنطقيّة لمفهوم جمع كلِّ حقيقةٍ (لا يُفسح المجال لأيِّ تناقض داخليٍّ) وبين الإمكانيّة الترانسندنتالية التي تتطلّب مبدأً لقابليّة أن يُنجَز تأليفٌ كهذا، لكنه مبدأٌ لا يمكنه بدوره إلا أن يُحيلنا إلى ميدان التجارب الممكنة، وهكذا دواليك.

لا تهدف اللُّعبة البهلوانيّة للبرهان الكوزمولوجيّ إلا إلى تفادي اللجوء إلى البرهان الذي يتألّف **قبْلياً** انطلاقاً من مجرّد مفاهيم، ليبرهن على وجود كائنٍ ضروريٍّ؛ البرهان الذي كان يجب أن يُساق أنطولوجيّاً، لكننا نشعر بأننا عاجزون كلّيّاً عن إقامته. عندئذٍ ننطلق من وجود حقيقي (من تجربةٍ بعامةٍ) لكي نستدلَّ، داخل حدود المكان، على شرطٍ ضروريٍّ بإطلاقٍ لهذا الوجود. وفي هذه الحالة لا ضرورة للبرهان على إمكانيّة شرطٍ كهذا. لأنه، حالما يُبرهن على وجود

شرطٍ كهذا، يصبح السؤال حول إمكانيّته غير ضروريّ. ولكن، لمّا كنّا مصرّين على تعيين هذا الكائن الضروريّ في ما يخصّ طبيعته، فإننا لن نذهب في البحث عمّا هو كافٍ لكي تكون ضرورة الوجود قابلةً لأن تُفهم على أساس مفهومه. إذاً، إذا كان هذا ممكناً لنا بالفعل، فنحن لا نعود بحاجةٍ إلى افتراض أيّ شيءٍ يكون تجريبيّاً؛ وإنما نقصر بحثنا بالأحرى على البحث عن الشرط السالب الشرط الذي لابدّ منه (condition sine qua non) الذي من دونه لن يكون كائنٌ ضروريّاً بإطلاق. كلُّ هذا سيكون مقبولاً بالفعل في أيِّ من أنواع الاستدلال الأخرى [التي تستدلُّ] من نتيجةٍ معطاةٍ على مبدأها؛ ولكن، هنا، لسوء الحظ، يمكن للشرط المطلوب من الضرورة المطلقة أن يُلاقى فقط في كائنٍ وحيدٍ سيكون عليه أن يحتوي في مفهومه كلَّ ما هو مطلوبٌ للضرورة المطلقة، والذي يجعل كذلك ممكناً استنتاجاً يقود قبْلياً إلى ضرورةٍ كهذه؛ هذا يعني أنه لا بدَّ أيضاً من أن يكون بإمكاني أن أستنتج على العكس من ذلك [وأقول]: الشيء الذي ينتمي إليه هذا المفهوم (مفهوم الحقيقة الأعلى) هو ضروريٌّ بإطلاق. لكنَّ واقع أنه لا يمكنني أن أُبرهن هكذا (بما أنني ملزمٌ بالتسليم به إذا كنتُ أُريد تجنُّب البرهان الأنطولوجيّ)، فهذا يعني أنني قد أُصبت بالفشل على هذا الطريق الجديد وسأجد نفسي ثانيةً عند النقطة التي انطلقتُ منها. ولا شكَّ في أن مفهوم الكائن الأعلى يأتي وافياً لكلِّ الأسئلة قبْلياً التي يمكن أن تُطرح بخصوص التعيينات الداخليّة لشيءٍ، فتصبح لهذا السبب أيضاً مثالاً لا مثيل له، لأن المفهوم العامَّ يميِّزه في وقتٍ واحدٍ كفردٍ من بين كلِّ الأشياء الممكنة. لكنه لا يأتي وافياً للسؤال حول وجوده نفسه مع أنه كان هذا موضوع النقاش حقيقة. وردّاً على الاستفسار الذي قد يصوغه أحدهم ممَّن يكون قد سلَّم بوجود كائنٍ ضروريٍّ، ويريد أن يعرف فقط ما الشيء الذي من بين كلِّ الأشياء يجب أن يُعتبر أنه كذلك،

فإننا [ردّاً على ذلك الاستفسار] لن نكون قادرين على إجابته: هذا هنا هو الكائن الضروريّ.

لا شكَّ في أنه يجوز **القبول** بوجود كائنٍ له أعلى درجة الكفاية كسبب لكلِّ المسبَّبات الممكنة، لكي يسهِّل للعقل وحدة مبادئ التفسير التي يبحث عنها. ولكن، أن يُستباح أكثر من ذلك حتى يقال: **إن كائناً كهذا موجودٌ بالضرورة**، هذا لم يعد إعلاناً متواضعاً عن فَرَضيَّةٍ جائزةٍ، بل هو الاستباحة الجسور ليقينٍ بإطلاق؛ لأنه، يجب على ما يُعتدُّ بمعرفته أنه ضروريٌّ بإطلاقٍ، يجب [لهذه المعرفة] أيضاً متطلَّب الضرورة المطلقة.

تقع على عاتق مهمَّة المثال الترانسندنتالي بأكملها إما أن تجد مفهوماً للضرورة المطلقة، أو أن تجد للمفهوم عن شيءٍ ما الضرورة المطلقة له. فإذا كان بالإمكان القيام بإحدى هاتين المهمَّتين، فإنه يتوجَّب أيضاً أن يكون بالإمكان إيجاد الأخرى؛ ذاك أن العقل لا يعرف كضروريٍّ بإطلاق إلا ما هو ضروريٌّ على أساس مفهومه. إلا أن كلتا المُهمتين تفوقان بالكامل ليس فقط كلَّ الطموحات الخارجيَّة [الرامية] إلى **إرضاء** فهمنا حول هذه النقطة، بل أيضاً كلَّ المحاولات لتهدئته بسبب عجزه هذا.

إن الضرورة غير المشروطة التي نحن بحاجةٍ إليها بشكلٍ لا غنى عنه، بصفتها السند الأخير لكلِّ الأشياء، هي الهوَّة الحقيقية للعقل البشريِّ وحتى [الفكرة] الأبديَّة، مهما كانت رهيبةً وساميةً بقدر ما استطاع **هالر**(*)، أن يصوِّرها فإنها بعيدةٌ جداً عن أن تُصيب الذهن

(*) هو ألبريخت فون هالر (Albrecht von Haller) (1708-1777) طبيب تشريح وشاعرٌ سويسريٌّ شديد الحساسيَّة تجاه الجمال المهيب للجبال. ألَّف **نشيد غير مكتملٍ حولَ الأبديَّة** (*Ode imparfaite sur l'éternité*) وهو ما أشار إليه **كَنْت** سنة 1763 **في ملاحظاتٌ حول الشعور بالجميل وبالسامي**.

بمثل ذلك الشعور بالدُّوار، لأنه، على الرغم من أنها **تقيس** دوام الأشياء، إلا أنها لا **تسندها**. نحن لا نستطيع أن نحتمل ولا أن نتخلّص من فكرة أن كائناً، هو ما نتمثّله على أنه أعلى كلّ الكائنات الممكنة، **يقول لنفسه**: أنا من الأبد وإلى الأبد؛ لا يوجد شيءٌ بجانبي إلا ما يوجد بإرادتي، **ولكن من أين إذاً أنا موجود؟** هنا يهوي كلُّ شيءٍ تحت أقدامنا ويترنحّ الكمال الأكبر ومثله الكمال الأصغر، من دون تماسكٍ في حضور العقل النظريّ الذي لا يكلّفه شيئاً أن يتخلّى عن الواحد كما وعن الآخر.

كثيرةٌ هي قوى الطبيعة التي تعبّر عن وجودها عبر مسبَّباتٍ معيَّنةٍ تبقى خفيَّةً علينا؛ لأنه لا يمكننا أن نتقصى أثرها بعيداً بما يكفي عبر الملاحظة، فالشيء الترانسندنتالي الذي يقع في أساس الظاهرات، ومعه السبب لماذا تملك حساسيّتنا هذا وليس بالأحرى ذاك النوع الخاصّ من الشروط، هي أمورٌ خفيَّةٌ علينا وستبقى دائماً كذلك. على الرغم من أن الشيء نفسه هو بالمناسبة معطىً، لكنه فقط لا يُبصر. غير أن مثالاً للعقل المحض لا يمكن أن يُقال عنه إنه **لا يُدرك كنهه** لأن الضمانة الوحيدة لحقيقته هي الحاجة إليه التي يشعر بها العقل، لأنه، لمّا كانت الغاية من إعطاء كمالٍ لعالم الوحدة التأليفيَّة، فالمثال ليس معطىً حتى بصفته **موضوعاً** قابلاً لأن يُفكَّر، وبالتالي لا يمكن أن يكون **خفيّاً**؛ على العكس، يجب عليه، بصفته مجرَّد فكرةٍ، أن يكون مؤسَّساً على بنية العقل نفسه، وبناءً على هذا الحساب يجب أن يكون قابلاً للتفسير والحلّ. لأن جوهر العقل بنفسه يقوم في قدرته على تقديم حساب عن كلّ مفاهيمنا وآرائنا وادّعاءاتنا حول أسسٍ موضوعيَّةٍ، أو، حينما يظهر أنها خدَّاعةٌ، حول أسسها الذاتيَّة.

اكتشاف الظاهر الجدليّ وتفسيره
في كلِّ البراهين الترانسندنتالية على وجود
كائنٍ ضروريّ

البرهانان المقدَّمان حتى الآن كانا ترانسندنتاليين، أي أُخذا باستقلالٍ عن المبادئ التجريبيَّة. وحقيقة الأمر أنه، مع أن [البرهان] الكوزمولوجيَّ يضع في أساسه تجربةً بعامَّةٍ، فإن هذا ليس انطلاقاً من طبيعةٍ ما خاصَّةٍ به، بل انطلاقاً من مبادئ العقل المحضة، على صلةٍ بوجودٍ معطىً بواسطة الوعي التجريبيِّ بعامَّةٍ، ويترك جانباً حتى هذا الإرشاد لكي يستند إلى حقيقة مفاهيم محضةٍ، ولكن، ما هو إذاً في هذه البراهين الترانسندنتالية سبب الظاهر الجدليِّ، ولكن الطبيعيِّ، الذي يربط بين مفاهيم الضرورة وبين الحقيقة الأعلى، ويُحقِّق ويُشخِّص ما لا يمكن أن يكون مع ذلك إلا فكرةً فقط؟ ما هو سبب هذه الخطوة التي لا مناص منها من قِبَل العقل للقبول بأنه يجب أن يكون واحدٌ من بين كلِّ الأشياء الموجودة ضروريّاً، بينما ينسحب هو من الإصرار على وجود كائنٍ كهذا، وكأن هذا [الوجود] هوَّة؟ وكيف يمضي العقل في عمله لتفسير هذه المفارقة لنفسه، وكيف يصل من الحالة المتأرجحة لاستحسانٍ خجولٍ ومتردِّد، منسحباً دائماً من جديد، إلى فهمٍ آمن؟

إنه لأمرٌ غريبٌ للغاية أنه، إذا افترضنا أن شيئاً ما موجودٌ، فلا يمكن الالتفاف حول النتيجة أنه يجب أيضاً أن يوجد شيءٌ ما بالضرورة. كان البرهان الكوزمولوجيُّ مبنيّاً على هذه النتيجة الطبيعيَّة تماماً (مع أنها ليست لهذا السبب يقينيَّةً بعد). أما إن أردت أن أقرَّ بمفهومٍ عن شيءٍ، أيَّ مفهوم أردت، فأجد أنه لا يمكنني أبداً أن أتمثَّل وجوده على أنه ضروريٌّ بإطلاقٍ وأنه لا شيء يمنعني، أياً يكن الشيء الذي يريد أن يوجد هنا، من أن أفكِّر بعدم وجوده،

إذاً، نعم، يجب عليّ أن أقرّ بوجود شيءٍ ما ضروريٍّ للموجود بعامةٍ، إلا أنه لا يوجد أيُّ شيءٍ كان، يمكن أن يُفكَّر على أنه ضروريٌّ في ذاته. وهذا يعني أنه لن يكون بإمكاني أبداً أن **أكمل** الرجوع إلى شروط الوجود، من دون أن أُقرّ بكائنٍ ضروريّ، لكنني لا أستطيع أبداً أن **أبدأ** منه.

إذا كان يجب عليّ أن أفكِّر شيئاً ما ضرورياً للأشياء الموجودة بعامةٍ، لكنني لا أجد نفسي مخوَّلاً لأن أفكِّر أيَّ شيءٍ معيَّنٍ على أنه ضروريٌّ في ذاته، فالنتيجة الحتميَّة من ذلك هي أن الضرورة والعَرَضيَّة يجب ألا تخصَّا الأشياء نفسها وألاّ تتعلَّقا بها، لأنه، في ما عدا ذلك سيحدث تناقض؛ إذاً، ما من مبدأٍ من هذين المبدأين موضوعيٌّ، بل هما ليسا سوى مبدأين ذاتيَّين للعقل، يفرض علينا أحدهما أن نبحث عن سببٍ ضروريٍّ لكلِّ ما هو معطىً كموجودٍ، أي ألا يرضى [العقل] بأيِّ تفسيرٍ آخر غير التفسير المحكَم **قبْلياً**، ويسدُّ ثانيهما علينا كلَّ الأمل بأننا سوف نصل إلى هذا الكمال، أعني أن نُقرَّ بأي شيءٍ تجريبيٍّ على أنه غير مشروطٍ، وأن نعفي أنفسنا بذلك من اشتقاقٍ لاحق. بهذا المعنى، يمكن لكلا المبدأين أن يوجدا بشكلٍ كاملٍ حقاً الواحد مع الآخر بوصفهما مجرَّد مبدأين بطابع إرشاديٍّ وتنظيميٍّ، لا يهتمَّان إلا بالمصلحة الصوريَّة للعقل. لأن [المبدأ] الأول يقول: يجب عليكم أن تتفلسفوا حول الطبيعة كما لو كان لكلِّ ما ينتمي إلى الوجود أساسٌ أوَّلٌ ضروريٌّ، وهذا فقط لكي يجلب وحدةً منظوميَّةً إلى معرفتكم، بأن تقتفوا أثر فكرةٍ كهذه، أي أساساً تختلقون له صورةً في أذهانكم. أما [المبدأ] الثاني فيحذِّركم من أنه يجب ألا تقبلوا بمثابة أساسٍ أخيرٍ كهذا، أي كأساسٍ ضروريٍّ بإطلاقٍ، أيَّ تعيينٍ خاصٍّ يتعلَّق بوجود الأشياء، بل بالعكس، يجب عليكم أن تُبقوا الطريق مفتوحاً دائماً نحو استنتاجٍ

أبعد، وأن تتعاملوا إذاً دائماً مع التعيين كمشروط. ولكن، إذا كان علينا أن ننظر إلى كلِّ ما ندركه إدراكاً حسّيّاً في الأشياء على أنه ضروريٌّ شرطيّاً، فإنه أيضاً لا يمكن أن يُنظر إلى أيِّ شيءٍ (قد يكون معطىً تجريبيّاً) على أنه ضروريٌّ بإطلاق.

فينتج من ذلك أنه عليكم التسليم بأن الضروريَّ بإطلاقٍ **يقع خارج العالم**، لأن ما يجب عليه أن يُفيد فيه هو فقط كمبدأ لأعلى وحدةٍ ممكنةٍ في التجربة، وأنتم لا تستطيعون أن تكتشفوا أيَّ وجودٍ ضروريٍّ مثل هذا في العالم، لِما تفرضه عليكم القاعدة الثانية من أن تنظروا إلى كلِّ الأسباب التجريبيّة للوحدة على أنها هي نفسها مشتقّة.

يعتبر[48] فلاسفة العصور القديمة كلَّ صور الطبيعة على أنها [تحدث] عَرَضاً، في حين أنهم ينظرون إلى المادّة، بناءً على حكم العقل المشترك، على أنها [تحدث] أصلاً وبالضرورة. ولكن، لولا أنهم بدلاً من أن يعتبروا أن المادّة بالنسبة إلى الظاهرات هي أساسها [أي الظاهرات]، قاموا باعتبارها **في ذاتها** بناءً على وجودها، ولكانت اختفت هكذا فوراً فكرة الضرورة المطلقة. لأنه لا يوجد أيُّ شيءٍ يربط بإطلاقٍ العقل بهذا الوجود، بل على العكس، يمكن للعقل أن يُلغيه وقتما يشاء في التفكير وبدون أن يناقض نفسه. على كلِّ حالٍ كانت الضرورة المطلقة في نظرهم أيضاً تقع في التفكير وحده. فكان يجب إذاً، في ما يتعلّق بهذا الإقناع، أن يلعب مبدأٌ تنظيميٌّ دور الأساس. وفي واقع الأمر، إن الامتداد واللاّنفاذيّة (اللذين يكوّنان معاً مفهوم المادّة) يشكّلان المبدأ التجريبيَّ الأعلى لوحدة الظاهرات، وهذا المبدأ، من حيث كونه غير مشروطٍ تجريبيّاً، له في ذاته صفةٌ من صفات المبدأ التنظيميّ. إلا أنه، لمّا كان كلُّ تعيينٍ للمادّة، الذي

(48) في الطبعة A (sahen): اعتبروا، وهي هنا (sehen) يعتبر.

يشكِّل بُعْد حقيقتها، إذاً أيضاً، اللاَّنفاذيَّة، هو مسبَّبٌ (فعلٌ) يجب أن يكون له سببه، والذي ليس إذاً أبداً بُعْد الاشتقاق، فإنه لا يليق بالمادَّة في كافَّة الأحوال أن تكون لها فكرة كائنٍ ضروريٍّ، كمبدأٍ، للوحدة المشتقَّة؛ إن كلَّ صفةٍ من صفاتها الحقيقيَّة ليست في حقيقة الأمر، بما أنها مشتقَّةٌ، إلا ضروريَّةً شرطيّاً، ويمكن إذاً أن يتمَّ حذفها في ذاتها، ولكن سيكون وجود المادَّة بأكمله هو المحذوف معها، في حين أنه، إن لم يكن الأمر على هذا النحو، فإننا نكون قد وصلنا تجريبيّاً إلى الأساس الأعلى للوحدة، وهذا ممنوعٌ علينا بالمبدأ التنظيميِّ الثاني. هكذا ينجم عن ذلك أن المادَّة، وعلى العموم كلَّ ما يخصُّ العالم، لا يمكن أن يُطبَّق على فكرة كائن أصيلٍ وضروريٍّ، كمجرَّد مبدأٍ للوحدة التجريبيَّة الكبرى، بل بالعكس، يجب أن نضع هذا الكائن خارج العالم، لأننا نستطيع حينئذٍ أن نشتقَّ بارتياح دائماً ظاهرات العالم ووجودها انطلاقاً من ظاهراتٍ أخرى، وكأنه لا يوجد كائنٌ ضروريٌّ، وأنه مع ذلك باستطاعتنا أن نسعى بلا انقطاع نحو اشتقاقٍ كاملٍ، كما لو كان كائنٌ كهذا مفترَضاً كأساسٍ أخير.

ليس مثال الكائن الأعلى، بناءً على هذه الاعتبارات، إلا **مبدأً تنظيمياً** للعقل، ننظر بمقتضاه في كلِّ ترابطٍ في العالم كما لو كان صادراً عن سبب ضروريٍّ، كافٍ بالكامل، بهدف أن تؤسِّس عليه قاعدة وحدةٍ منهجيَّةٍ وضروريَّةٍ، على أساس قوانين عامَّةٍ في تفسير العالم؛ لكن هذا المثال ليس ادِّعاءً بوجودٍ ضروريٍّ في ذاته. لكنَّنا لا نستطيع، في نفس الوقت، أن نتجنَّب، بواسطة خدعةٍ ترانسندنتاليةٍ اعتبار هذا المبدأ الصوريَّ كمكوِّنٍ أو أن نتجنَّب جعل الوحدة شخصاً. ومثل ذلك تماماً هي الحال بالنسبة إلى مفهومنا عن المكان. لأنه، مثلما أن المكان، كونه يجعل أصلاً كلَّ الأشكال ممكنةً وهي

ليست إلا تحديداتٍ مختلفةٍ له، فإنه، على الرغم من أنه مجرَّد مبدأٍ للحساسيَّة، فمع ذلك لا نكفُّ عن اعتباره لهذا السبب على أنه شيءٌ ضروريٌّ بإطلاقٍ وقائمٌ بذاته كموضوعٍ معطىً في ذاته **قبْلياً**. وعلى هذا النحو، من الطبيعيِّ جداً، بما أنّ الوحدة المنتَظَمة للطبيعة لا يمكن بأيِّ شكلٍ من الأشكال أن تُقام كمبدأٍ لاستعمالنا التجريبيِّ للعقل إلا على أن نضع في أساسها فكرة كائنٍ كلِّيِّ الحقيقة كالسبب الأعلى، وبهذا علينا أن ننظر إلى هذه الفكرة كموضوعٍ حقيقيٍّ، وإلى الموضوع، بصفته شرطاً أعلى، على أنه ضروريٌّ بإطلاقٍ، إذاً أن يتحوَّل مبدأٌ **تنظيميٌ** إلى مبدأٍ **مكوّن**؛ وبهذا يضحي التبادل واضحاً حينما أعتبر الكائن الأعلى الذي كان، بالنسبة إلى العالم، ضرورياً بإطلاق (بلا شروط)، كشيءٍ في ذاته. في هذه الحال، أجد أنه من المستحيل أن أتمثَّل هذه الضرورة بواسطة أيِّ مفهوم، وأنها بالتالي كان عليها أن توجد في عقلي فقط كشرطٍ صوريٍّ للتفكير، وليس كشرطٍ ماديٍّ ومشخَّصٍ للوجود.

الفصل السادس
من الكتاب الثالث
حول استحالة الرهان الطبيعيّ - اللاّهوتيّ

إذا كان، إذاً، ما نحن بحاجةٍ إليه لا يمكن أن يكون مقدَّماً لا من مفهوم الأشياء بعامةٍ، ولا من تجربة **وجودٍ بعامةٍ**، تبقى بعد وسيلةٌ واحدة، هي البحث عمَّا إذا كانت **تجربةٌ معيَّنةٌ**، إذاً تجربة العالم الراهن، في ما يخصُّ طبيعته وتنظيمه، هي التي تعطينا أساس برهانٍ يصل بنا بالتأكيد إلى القناعة بوجود كائنٍ أعلى. برهانٌ من هذا النوع سوف نسمِّيه [البرهان] الطبيعيُّ - اللاّهوتيّ. وفي حال تبيَّن أن هذا البرهان هو أيضاً مستحيلٌ، فستكون قد استُنفذت كلُّ إمكانيَّة

الوصول إلى برهانٍ كافٍ مستمدَّةٍ من مجرد العقل النظريّ، على وجود كائنٍ متطابقٍ مع فكرتنا الترانسندنتالية.

بعد كلّ الملاحظات التي قدّمناها في الفقرات السابقة سندرك عمّا قريب أن جواباً عن هذا السؤال قد نتوقَّع أن يكون سهلاً وقاطعاً بكامله. لأنه، كيف يمكن أن تكون تجربةٌ معطاةً في أيّ وقتٍ كان، بحيث ينبغي أن تتطابق مع الفكرة، في حين أن عدم التطابق مع التجربة هو الشيء الخاصُّ الذي يميِّز الفكرة؟ إن للفكرة الترانسندنتالية عن كائنٍ أصليّ، ضروريّ وكافٍ بالتمام كِبَراً وسموّاً إلى درجةٍ فوق كلّ حقيقةٍ تجريبيّةٍ، مشروطةٍ دائماً، بحيث إنه، من ناحية، لن يكون أبداً بالإمكان الحصول في التجربة على مادّةٍ كافيةٍ لملء مفهومٍ كهذا، ومن ناحيةٍ أخرى سوف نتخبَّط دائماً في المشروط بحثاً عن اللامشروط - وهو بحثٌ دائمٌ وبلا طائل - ولن نجد أبداً أيَّ قانونٍ لتأليفٍ تجريبيٍّ يكون بإمكانه يوماً أن يقدّم لنا مَثَلاً عنه ولا أقلّ هداية.

لو كان الكائن الأعلى ليُحسَب في عداد حلقات هذه السلسلة من الشروط، لكان هو نفسه عضواً من هذه السلسلة، ثم، لكان اقتضى - مثله مثل الأعضاء الواقعة تحته والتي هو فوقها - بحثاً جديداً بسبب أساسه الأعلى. وإذا أردنا بالعكس أن نفصله عن هذه السلسلة وألا نُدخله، بصفته مجرّد كائنٍ عقليّ، في سلسلة الأسباب الطبيعيّة، فأيّ جسرٍ يمكن للعقل أن يمدّ فعلاً تحت هذه الشروط لكي يصل إليه بما أن كلّ قوانين الانتقال من المسبَّبات إلى الأسباب، بل كلُّ تأليفٍ وتوسيعٍ لمعرفتنا بعامّةٍ لا تقوم على لا شيء سوى التجربة الممكنة، إذاً على موضوعات العالم الحسّيّ فقط، وأنها لا تستطيع أن تعني شيئاً إلا بالنظر إلى هذه الموضوعات.

يفتح أمامنا العالم من حولنا، سواءً استكشفناه في لامحدوديّة

فضائه أو في التقسيم الذي لا حدَّ له الذي يُفسحه له هذا الفضاء، مسرحاً بهذا التنوُّع غير المحدود، بهذا النظام وبهذه الغائيَّة والجمال، إلى درجة أنَّ كلَّ لغةٍ، حتى بمتابعتها للمعارف التي استطاع فهمنا الضعيف أن يكتسبها عن هذا العالم، تجد نفسها أمام آياتٍ بهذا العدد وبهذه الأحجام فاقدةً لكلِّ قدراتها على التعبير، وأن كلَّ الأرقام تفقد قدراتها على القياس، لا بل إن أفكارنا لا تعود تتمكَّن من رسم أيِّ حدٍّ، بحيث لا يستطيع حكمنا على الكلِّ إلا أن يذوب في دهشةٍ عاجزةٍ عن الكلام، لكنها أكثر بلاغة. إننا نلاحظ في كلِّ مكانٍ من حولنا سلسلةً من المسبَّبات والأسباب، من الغايات والوسائل، انتظاماً في النشوء أو الفناء. وبما أنه لا شيء يصل من ذاته إلى الحالة التي هو فيها، فهو يُحيل دائماً مراراً وتكراراً إلى شيءٍ آخر كسبب له، وهذا يطرح بالضبط التساؤل التالي بالضرورة، بحيث يكون بهذه الطريقة على الكون بأكمله أن يغرق في هوَّة العدم، ما لم نسلِّم بشيءٍ ما خارج هذا العَرَضيِّ اللانهائيِّ، قائم بذاته أصلاً وباستقلالٍ، يقوم بحمايته، وبصفته سبب مردِّه، يؤمِّن له في وقتٍ وحدٍ دوامه. هذا السبب الأعلى (بالنظر إلى كلِّ أشياء العالم)، أيَّ عظمةٍ له يجب أن نتصوَّر؟ نحن لا نعرف العالم طبقاً لمحتواه بأكمله، ونعلم أقلَّ بكثيرٍ كيف نقدِّر عظمته مقارنةً بكلِّ ما هو ممكن. ولكن، ما الذي يمنعنا، من وجهة نظر السبب، عن أن نكون بحاجةٍ إلى كائنٍ أخيرٍ بشكلٍ نهائيٍّ وأعلى، ينبغي أن نضعه في وقتٍ واحدٍ، بحسب درجة الكمال، **فوق كلِّ ممكنٍ آخر**؟ هي بالطبع خطوةٌ يمكننا أن نخطوها بسهولةٍ على الرغم من أننا لا نستطيع القيام بها إلا بواسطة ملامح واهيةٍ لمفهومٍ مجرَّدٍ، إذا تمثَّلنا فيه كجوهرٍ موحَّدٍ واحدٍ كلَّ كمالٍ ممكن؛ وهو المفهوم الذي يستجيب لمطلب عقلنا في توفير المبادئ، هو في ذاته غير خاضع لأيِّ تناقضات، وهو نفسه مفيدٌ لتوسيع استعمال العقل داخلَ

التجربة، بفضل الهدي الذي تعطينا إياه فكرةٌ كهذه باتجاه النظام والغائيَّة، ولكن من دون أن تدخل قطُّ في تناقضٍ من نوعٍ قاطعٍ مع أيِّ تجربة.

يستحقُّ هذا البرهان أن يُذكر دائماً باحترام. إنه الأقدم، الأوضح والأكثر توافقاً مع العقل البشريِّ العامّ. هو يُحيي دراسة الطبيعة، كما أنه تلقَّى هو نفسه وجوده من هذه الدراسة ويحصل بذلك دائماً على قوَّةٍ جديدة. إنه يُحقِّق أهدافاً ونوايا حيث لم تكن ملاحظتنا لتكتشفها من نفسها، ويوسِّع معارفنا للطبيعة بواسطة خطٍّ هادٍ تكوِّنه وحدةٌ خاصَّةٌ يوجد مبدأها خارج الطبيعة. لكن هذه المعارف تعمل من جديدٍ، بالمقابل، على سببها، أعني على الفكرة المسبِّبة، وتزيد الإيمان بمبدعٍ أعلى إلى حدِّ قناعةٍ لا تقاوم.

إذاً، ليس فقط مثبطاً للعزيمة، بل أيضاً بلا جدوى، أن يُراد التقليل من قيمة هذا البرهان. فالعقل الذي يُعلي شأنه بلا انقطاع بحججٍ بهذه القوَّة، وهي تتكاثر دائماً خفيةً، على الرغم من أنها تجريبيَّةٌ، ليس بالإمكان أن يحطَّ من قيمته شكٌّ ناشئٌ عن تأمُّلٍ نظريٍّ حاذقٍ ومجرَّد، إنه لا يجوز أن يُنتشل من كلِّ تردُّدٍ سفسطائيٍّ، وكأنه يُنتشل من حلم نوعاً ما، بواسطة نظرةٍ يُلقيها على عجائب الطبيعة وعلى جلال بِناء الكون، لكي يرتفع من عَظَمة إلى عَظَمةٍ، إلى أن يصل إلى العَظَمة الأعلى، من المشروط إلى شرطه، وصولاً إلى المبدع الأخير وغير المشروط.

ولكن، على الرغم من أنه ليس لدينا حالاً ما نقدِّمه اعتراضاً على ما يمكن أن يكون لهذا الأسلوب من معقوليَّةٍ ومنفعةٍ، علينا مع ذلك أن نوصي به وأن نشجِّعه؛ إلا أننا لهذا السبب لا نستطيع مع ذلك أن نوافق على الادِّعاءات التي يمكن لهذا النوع من البرهان أن يقوم بها بيقينٍ قطعيٍّ وبموافقةٍ تريد ألا تجعلها بحاجةٍ إلى أيِّ مِنَّةٍ

على الإطلاق أو إلى تأييدٍ دخيلٍ محتاجٍ إلى استحسان؛ وهكذا فإنه لا يمكن أن يُضير بشيءٍ إطلاقاً المسعَى الحميد الهادف إلى إبعاد اللغة الدوغمائيَّة وإنزالها إلى مستوى من الاعتدال والتواضع الخاصَّين بإيمان كافٍ لتهدئة العقل، مع أنه بالضبط ليس خضوعاً غير مشروطٍ. إذاً، أنا أزعم أن البرهان الطبيعيَّ - اللاهوتيَّ لا يمكن أبداً أن يبرهن هو وحده على وجود كائنٍ أعلى، بل إنه يجد نفسه دائماً مرغماً على ملء هذا النقص الموجود لدى البرهان الأنطولوجيّ (وبالنسبة إلى هذا البرهان هو بمثابة مدخل إليه)؛ إذاً لا يزال يحتوي البرهان الأنطولوجيّ **البرهان الوحيد الممكن** (على ألا يقام أينما كان إلا برهانٌ نظريٌّ ما) الذي لا يستطيع أيُّ عقلٍ بشريٍّ أن يستغني عنه.

(*)اللَّحظات الرئيسيَّة للبرهان الطبيعيِّ - اللاهوتيِّ المذكور هي التالية: **1**- توجد في كلِّ مكانٍ في العالم إشاراتٌ واضحةٌ لتنظيم وفقاً لقصدٍ معيَّنٍ محقَّقٍ بحكمةٍ ومكوّنٍ لكلٍّ يفوق الوصف في تنوُّعَ محتوياته، كما يمكنه أن يكون بلا حدودٍ في ما يخصُّ حجم امتداده. **2**- هذا التنظيم للمقاصد والأهداف هو غريبٌ تماماً على أشياء العالم، ولا يتعلَّق بها إلا عَرَضاً، بكلام آخر: إن طبيعة هذا التنوُّع في الأشياء ما كان ليتوافق من ذاته مع النَّوايا الغائيَّة بوسائل طارئة من كلِّ نوعٍ، لو لم يكن تمَّ اختيار هذه الوسائل بكلِّ تعمُّدٍ لهذا الغرضَ، ولو أنها لم تكن مهيَّأةً لهذه الغاية بواسطة مبدأ منظِّم له عقلٌ مفكِّرٌ كأساسٍ للأفكار ويعمل وفقاً لها. **3**- يوجد إذاً سببٌ (أو بضعة أسبابٍ) سامٍ وحكيم يجب أن يكون هو سبب العالم، ليس فقط كطبيعةٍ عمياءَ وكلِّيَّة القدرة تُنتج الكائنات والأحداث التي تملأُ العالم بواسطة **خصوبةٍ** غير واعيةٍ، بل يوجد سببٌ **حرٌّ** وعاقلٌ للعالم.

(*) تُرجم النص بتصرُّف وحاد عن النص الأصلي (المراجع).

4- قد تُستنتج وحدة هذا المبدأ من وحدة العلاقة المتبادلة الموجودة بين أجزاء العالم كقسم من بناءٍ متقَن الصنع، وذلك بكلِّ تأكيدٍ من جانب ما تصل إليه ملاحَظتنا، أما في ما يتعلّق بأبعد من ذلك، فمن المتوقَّع أننا نستنتج على الأرجح وفقاً لكلِّ مبادئ التماثل.

لا أريد هنا أن أدخل مع العقل الطبيعيِّ في مماحكةٍ حول الاستدلال الذي يستدلُّ به، مستنداً إلى المماثلة بين بعض المنتجات الطبيعيَّة وما يُنتجه الفنُّ البشريُّ حينما يسيطر على الطبيعة ويُرغمها على الانحراف عن غاياتها لكي يتكيَّف مع غاياتنا (أي معتمداً على مماثلة البيوت، السفن والساعات)، مؤكِّداً أنه يجب أن توجد في أساس الطبيعة سببيَّةٌ من النوع ذاته، أي فهمٌ وإرادةٌ، نظراً إلى أن العقل الطبيعيّ يستنتج الإمكانيَّة الطبيعيَّة من الطبيعة الفاعلة على نحوٍ حرٍّ (التي في أصل إمكانية كلِّ فن وربما حتى في أصل العقل نفسه) من فنٍّ آخر، مع أنه فنٌّ فوق قدرة البشر؛ وحتى لو أن هذا الاستدلال ربّما لا يستطيع أن يصمد بوجه أشدِّ النقد الترانسندنتالي، إلا أنه لا بدَّ من الإعتراف بأنه، لمَّا كان يجب أن يُعطى اسمٌ لسببٍ، فإنه لا سبيل إلى ذلك أكثر أماناً من هذا الذي يرجع إلى المماثلة مع المنتجات المناسبة للهدف، كتلك التي تحدث بالتمام بين الأسباب والنتائج. إن العقل لن يستطيع تبرير نفسه إذا أراد أن ينتقل من السببية التي يعرفها إلى مبادئ تفسيرٍ غامضةٍ ولا يمكن إقامة الدليل عليها، التي لا يعرفها.

فوفقاً لهذا الدليل، يجب على الغائيَّة والانتظام التنظيم المنسجم لهذا الكمّ الكبير من استعدادات الطبيعة أن يُثبت فقط عَرَضيَّة صورة المادة وليس أبداً عَرَضيَّة المادة، أي عَرَضيَّة الجوهر في العالم؛ لأنه، لكي تُثبَت هذه النقطة الأخيرة، سيتطلَّب الأمر بالإضافة إلى ذلك، إمكانية البرهان على أن أشياء العالم ستكون في ذاتها غير قادرةٍ على الوصول إلى تنظيمٍ كهذا وإلى انسجامٍ وفقاً للقوانين

العامة، إذا لم تكن، حتى في **جوهرها**، نتاج حكمةٍ أعلى - الأمر الذي سيقتضي مع ذلك أن تُعطى مبادئ برهانٍ مختلفةٌ كلّيّاً عن مبادئ التماثل مع الفن البشريّ. وبالتالي يكون أقصى ما يمكن أن يبرهن عنه البرهان أنه يوجد **مهندسٌ معماريٌّ للعالم**، سيكون دائماً محدوداً جداً باستعدادات المادة التي سيتولّى تطويرها، ولكن ليس **خالقاً للعالم**، يخضع لفكرته كلُّ شيء؛ هكذا يكون هذا الاستدلال غير كافٍ مطلقاً للمهمّة التي أمامنا: برهانٌ على وجود كائنٍ كلّيّ الكفاية. وإذا أردنا أن نُثبت عَرَضيَّة المادة، يجب علينا أن نلجأ إلى حجَّةٍ ترانسندنتاليةٍ، هذه الحجة التي كان قد بُني البرهان الطبيعيُّ - اللاهوتيُّ ليتمَّ هنا تجنُّبها.

يريد الاستدلال إذاً أن يقودنا من النظام والغائيّة اللتين تلاحظان باستمرار أينما كان في العالم كاستعداداتٍ ذات طابعٍ عَرَضيٍّ بدقّةٍ وإحكام، يريد أن يقودنا إلى وجود سببٍ **متناسبٍ معها**؛ ولكن يتوقّف على مفهوم هذا السبب أن يعرّفنا على **شيءٍ معيَّنٍ** في حدوده؛ وهذا لن يكون إذاً ألا مفهوم كائنٍ مالكٍ لكلّ قدرةٍ، لكلّ حكمةٍ... إلخ. وبكلمةٍ واحدةٍ لكلّ الكمال. لأن المحمولات [القائلة] **بحجم كبيرٍ كهذا**، بقوّةٍ مدهشةٍ لا تقاس وبفضيلةٍ، هذه [كلُّها] لا تعطي أيَّ مفهومٍ معيَّنٍ ولا تقول حقيقةً شيئاً حول ما عسى أن يكون الشيء في ذاته، بل هي تمثُّلات علاقاتٍ فقط عن حجم الموضوع كما يكوِّنه المراقب (للعالم) مقارناً إياه مع نفسه ومع قدرته على الإدراك، وهكذا يكون الموضوع معبِّراً دائماً عن نفس التقدير، سواء تمَّ تكبير الموضوع أو تمَّ تصغيره، بالنسبة إليه هو الذات المراقِبة. وحينما يتعلّق الأمر بحجم (بكمال) شيءٍ بعامةٍ، ليس ثمة أيُّ مفهومٍ معيَّنٍ آخر سوى ذاك الذي يحتوي كلَّ الكمال الممكن والكلُّ (omnitudo) كلّ فقط، كلُّ الحقيقة هو المعيَّن بالكامل في مفهومه ومن خلاله.

الآن، لستُ لأُمنّي النفس برؤية أحدٍ يمكن أن يدَّعي أنه أدرك علاقة حجم العالم الذي قام هو برصده (كما في امتداده كذلك في محتواه) بالقدرة الكلّيَّة، [علاقة] نظام العالم بالحكمة الأعلى، [علاقة وحدة العالم بوحدة مبدعه المطلقة... إلخ.] بهذا المعنى، لا يستطيع العلم الطبيعيُّ - اللَّاهوتيُّ أن يُعطي أيَّ مفهومٍ معيَّنٍ عن السبب الأعلى للعالم، وبالتالي إنه لا يمكن أن يكفي لتَكوين مبدأ للَّاهوت يكون باستطاعته أن يشكِّل بدوره أساساً للدِّين.

الخطوة التي تقود نحو الكلِّيَّة المطلقة هي مستحيلةٌ كلَّ الاستحالة عبر الطريق التجريبيّ. لكنَّ البرهان الطبيعيَّ - اللاهوتيَّ يزعم أن بإمكانه القيام بها. فما هي إذاً الوسيلة التي يمكننا حقّاً أن نلجأ إليها لكي نتخطّى هوَّةً بهذا الكِبَر؟

بعد أن نكون قد رفعنا أنفسنا إلى الإعجاب بعظمة الحكمة، بالقدرة... إلخ التي لمبدع العالم، ولم يعد بإمكاننا الذهاب إلى أبعد من ذلك، إذا بنا نتخلّى فجأةً عن هذه الحجَّة التي كانت تُقام بمساعدة مبادئ تجريبيَّةٍ للبرهان، ونمضي إلى عَرَضيَّة العالم التي كنا قد استدلَّينا عليها أيضاً منذ البداية من النظام ومن الغائيَّة فيه. وانطلاقاً من هذه العَرَضيَّة فقط، لن ننتقل الآن إلا بمفاهيم ترانسندنتالية إلى وجود كائنٍ ضروريٍّ بإطلاق، ومن الضرورة المطلقة للسبب الأوَّل، ننتقل إلى مفهومٍ معيَّنٍ بالكامل أو معيِّنٍ لهذا الكائن، أي إلى حقيقةٍ تشمل كلَّ شيء. إذاً، بقي البرهان الطبيعيُّ - اللَّاهوتيُّ يتعثَّر في مشروعه، وقفز فجأةً، وهو في هذه الحيرة، نحو البرهان الكوزمولوجيّ، وبما أن هذا الأخير ليس إلا برهاناً أنطولوجيّاً متخفِّياً، فإنه [أي البرهان الطبيعيُّ - اللَّاهوتيُّ] لم يحقِّق مأربه حقاً إلا بواسطة العقل المحض، على الرغم من أنه كان قد نفى أصلاً كلَّ قرابةٍ له مع هذا الأخير، وترك كلَّ شيءٍ لبراهين مقنعةٍ [مستمدَّةٍ] من التجربة.

ليس لأتباع المذهب الطبيعيّ - اللّاهوتيّ إذاً أيُّ سببٍ يحملهم على التصرُّف باستخفافٍ كهذا تجاه البرهان الترانسندنتالي، وأن ينظروا إليه من أعلى بتكبُّر الطبيعيّين العارفين بالغيب، كأنهم ينظرون إلى نسيج عنكبوتٍ حاكه مفكّرون متجهّمون. لأنه، لو أرادوا فقط أن يفحصوا أنفسهم، لكانوا وجدوا أنه، بعدما اجتازوا مسافةً كبيرةً على أرض الطبيعة والتجربة، وبما أنهم، مع ذلك، وجدوا أنهم لا يزالون بعيدين جداً عن الموضوع الذي يظهر أمام عقلهم، إذا بهم يُخلون فجأةً هذه الأرض وينتقلون إلى مملكة مجرّد الإمكانيّات، حيث يأملون، أن يقتربوا على أجنحة الأفكار، ممّا كان قد أفلت من بحثهم التجريبيّ بأكمله. وعندما وصلوا أخيراً، بفضل قفزةٍ بهذا الحجم، إلى تثبيت أقدامهم على أرضٍ صلبةٍ، وسّعوا على كامل ميدان الخليقة المفهوم الذي عيّنّاه قبلَ قليل (الذي وصلوا إليه دون أن يعلموا كيف)، وهم يفسّرون هذا المثال الذي كان نتاجاً للعقل المحض ليس إلا، بطريقةٍ، مع أنها واهيةٌ بما يكفي وبعيدةٌ كلَّ البعد عن أن تكون لائقةً بموضوعه، يفسّرونه بالتجربة ومن دون أن يريدوها للإقرار بأنهم وصلوا إلى هذه المعرفة، أو إلى هذه الفرضيّة، بدربٍ آخر غير درب التجربة.

يوجد إذاً في أساس البرهان الطبيعيّ - اللّاهوتيّ ذلك البرهان الكوزمولوجيّ الذي يؤسّس بدوره على البرهان الأنطولوجيّ على وجود كائنٍ وحيدٍ أصيلٍ ككائنٍ أعلى؛ وبما أنه لا توجد خارج هذه البراهين طرقٌ أخرى مفتوحةٌ للعقل النظريّ، ينتج عن ذلك أن البرهان الأنطولوجيّ، المؤسّس على مفاهيم محضةٍ للعقل، هو البرهان الوحيد الممكن، على افتراض أنه يوجد على الأقلّ برهانٌ ممكنٌ لقضيةٍ تتجاوز بكثير الاستعمال التجريبيّ للفهم.

الفصل السابع
من الكتاب الثالث
نقد كلّ لاهوتٍ مؤسَّسٍ على مبادئ تنظيريّةٍ للعقل

إذا فهمتُ بعبارة **لاهوت** معرفة الكائن الأوّل، فإن معرفتي إما أن تكون معرفة مجرَّد العقل (لاهوتاً عقلانياً) (theologia rationalis) أو من الوحي (revelata). الأولى، إما أنها تفكِّر موضوعها بالعقل المحض، بواسطة مجرَّد مفاهيم ترانسندنتالية: كائنٌ أصليٌّ (ens originarium)، أكثر الكائنات حقيقةً (realissimum)، كائن الكائنات (ens entium) وتُسمَّى اللاهوت **الترانسندنتالي**، أو بواسطة مفهوم تقتبسه من الطبيعة (من نفسنا) على أنه الذكاء الأعلى، ويجب أنْ يأخذ [هذا اللاّهوت] اسم لاهوتٍ **طبيعيّ**. من لا يقبل إلا لاهوتاً ترانسندنتالياً يُسمَّى تابعاً لـ **مذهب التأليه الطبيعيّ**، ومن يقبل كذلك أيضاً لاهوتاً طبيعيّاً يُسمَّى تابعاً لـ **مذهب التأليه الدينيّ**، يقبل الأول بأننا **نستطيع** في جميع الأحوال أن نعرف وجود كائنٍ أوَّلٍ بواسطة مجرَّد العقل، لكنه يعتبر **أن المفهوم الذي لدينا عنه** هو ترانسندنتالي فقط، أي أن المعنيَّ هو مفهوم كائنٍ له كلُّ الحقيقة، ولكن نحن لا نستطيع أن نعيِّن بأكثر دقَّةً هذه الحقيقة. ويؤكِّد الثاني أن العقل قادرٌ على أن يُعيِّن بأكثر دقةً الموضوع باتِّباعه المماثَلَة مع الطبيعة، أعني ككائنٍ يحتوي في ذاته، عبر الفهم والإرادة، الأساس الأول لكلِّ الأشياء الأخرى. ذاك يتمثَّل إذاً، تحت اسم الله، فقط **سبباً للعالم** (من دون أن يُقرِّر ما إذا كان بضرورةٍ طبيعيةٍ أو بحريةٍ [هو سبب العالم])، وهذا يتمثَّل **مبدعاً للعالم**.

يهدف اللاّهوت الترانسندنتالي إما إلى اشتقاق وجود الكائن الأول انطلاقاً من التجربة بعامَّةٍ (من دون أن يُعيِّن أيَّ شيءٍ، مهما

كان، بأكثر دقةً حول العالم الذي ينتمي إليه)، وهي تُسمَّى **لاهوتاً كوزمولوجياً**؛ وإمّا يظنُّ أنه يعرف تجربته بمجرَّد مفاهيم، من دون مساعدةٍ إضافيَّةٍ من أقلِّ تجربةٍ، وتُسمَّى **أنطولوجيا**.

يستدلُّ اللاَّهوت الطبيعيُّ على صفات ووجود مبدعٍ للعالم من البنية والنظام والوحدة الموجودة في العالم، حيث يجب التسليم بنوعين من السببية والقواعد الخاصة بكلِّ نوعٍ منها، أي الطبيعة والحرِّيَّة. فهي بالتالي ترتفع من هذا العالم إلى أعلى عقلٍ معتبرةً إياه إمّا كمبدأٍ لكلِّ نظام ولكلِّ كمال طبيعيٍّ، وإما كمبدأٍ لكلِّ نظام وكمالٍ أخلاقيٍّ. في الحالة الأولى يُسمَّى **لاهوتاً طبيعياً**، وفي الحالة الثانية **لاهوتاً أخلاقياً**[49].

بما أننا قد اعتدنا على فهم المفهوم عن الله ليس فقط على أنه طبيعةٌ سرمديَّةٌ فاعلةٌ بطريقةٍ عمياء، بل ككائنٍ أعلى ينبغي أن يكون بالفهم وبالحرِّيَّة مبدع الأشياء، وفضلاً عن ذلك، بما أن هذا المفهوم الأخير هو وحده الذي يُهمُّنا، فليس بإمكاننا أن ننكر بكلِّ صرامةٍ على تابع **مذهب التأليه الطبيعيِّ** كلَّ إيمانٍ بالله ونترك له الزعم [بوجود] كائنٍ أوَّلٍ، أو سبب أعلى. لكن، بما أنه يجب ألا يُتَّهم أحدٌ بأنه يريد حقاً أن يُنكر شيئاً ما لمجرَّد أنه لا يجرؤ على أن يدَّعيه، لذا يكون أكثر حكمةً وعدلاً القول: **تابع مذهب التأليه الطبيعيِّ** يؤمن بـ **إلهٍ**، بينما **تابع مذهب التأليه الدينيِّ** يؤمن بـ **إلهٍ حيٍّ** عقلٍ أسمى (summa intelligentia). فلنبحث الآن عن المصادر الممكنة لكلِّ محاولات العقل هذه.

---

(49) ليس أخلاقاً لاهوتيةً؛ لأن الأخلاق اللأهوتيّة تحتوي قوانين أخلاقيَّة **تفترض** وجود حاكمٍ أعلى للعالم، بينما يحتوي اللاَّهوت الأخلاقيُّ على قناعةٍ بوجود كائنٍ أعلى، قناعةً مؤسَّسةً على قوانين أخلاقيّة.

أكتفي هنا بتحديد المعرفة النظريَّةِ بأنها معرفةٌ بها أعرف **ما هو موجودٌ**، والمعرفة العمليَّة بأنها معرفةٌ أتمثَّل فيها **ماذا ينبغي أن يكون**. وبمقتضى ذلك يكون الاستعمال النظريُّ للعقل هو ذاك الذي أعرف **قبْلياً** (بصفته ضروريّاً) أن شيئاً ما موجود؛ بينما الاستعمال العمليُّ هو الذي يكون معروفاً فيه **قبْلياً** ما الذي ينبغي أن يحدث. ولكن، إذا كان إما أن شيئاً موجودٌ أو إما أنه ينبغي أن يكون، كلاهما يقينيين من دون أدنى شكٍ، غير أن هذا يبقى مع ذلك خاضعاً لشرطٍ، أو أقلَّه أن شرطاً معيَّناً يمكن أن يكون ضروريّاً بإطلاقٍ لهذه الغاية، أو أنه يكون مفتَرَضاً فقط على أنه محتَمَلٌ وعَرَضيّ. ففي الحالة الأولى الشرط مسلَّمٌ به بحكم الوضع (per thesin)؛ وفي الحالة الثانية هو مفتَرَضٌ بحكم الافتراض (per hypothesin). وبما أنه توجد قوانينٌ عمليَّةٌ مزوَّدةٌ بضرورةٍ مطلقةٍ (القوانين الأخلاقيَّة)، ينتج من ذلك أن هذه القوانين كانت تفترض بالضرورة موجوداً ما وهو شرطٌ لإمكانيَّة قوَّتها **الملزِمة**، فإن موجوداً كهذا يجب أن يكون **مفتَرَضاً** نتيجةً لواقع أن المشروط الذي منه يتمُّ الوصول إلى ذلك الشرط المعيَّن، هو موضوع معرفةٍ يتمُّ التعرُّف عليه **قبْلياً** على أنه ضروريٌّ بإطلاق. وسوف نُظهر في ما يلي بوضوح كيف أن القوانين الأخلاقيَّة لا تقتصر على افتراض وجود كائنٍ أعلى، بل أيضاً، بما أنها ضروريَّةٌ بإطلاقٍ من جهةٍ أخرى، فهي بحقٍّ تفترض هذا الوجود، حتى إذا كان ذلك، والحقُّ يقال، من وجهة نظرٍ عمليَّة؛ الآن، نحن نضع جانباً هذا النوع من الاستدلال.

وبما أن الموضوع المطروح هنا هو فقط حول ما هو موجودٌ (وليس ما ينبغي أن يكون)، فالمشروط الذي تضعه التجربة أمامنا هو دائماً مفكَّرٌ على أنه عَرَضيّ؛ وبالتالي لا يمكن للشرط الخاصّ بمشروطٍ كهذا أن يُفكَّر على أنه ضروريٌّ بإطلاقٍ، بل لا يمكن أن

يُفكَّر إلا كفَرَضيةٍ للمعرفة العقليّة بالمشروط؛ إنها فَرَضيَّةٌ ضروريَّةٌ نسبيّاً، أو بالأحرى **لا يمكن أن يُستغنى عنها** مع أنها في ذاتها، **قبْلياً**، مجرّدة. إذاً، إذا كانت تُعرف الضرورة المطلقة لشيءٍ في المعرفة النظريَّة، فهذا لا يمكن أن يحدث إلا انطلاقاً من مفاهيم قبْلياً، لكن ليس أبداً كعلَّة، بالنسبة إلى وجودٍ يكون معطىً من التجربة.

يُقال عن معرفةٍ نظريَّةٍ إنها **تأمُّليَّةٌ** حينما تُعنى بموضوعٍ، أو بمفاهيم عن موضوعٍ لا يمكن الوصول إليها في أيِّ تجربة. وهي تتعارض مع **معرفة الطبيعة** التي لا تُعنى بموضوعاتٍ أخرى أو بأيِّ محمولاتٍ لهذه الموضوعات ما عدا تلك التي يمكن أن تكون معطاةً في تجربة.

الأساس الذي بناءً عليه يُستدلُّ ممَّا يحدث (ممَّا هو عَرَضيٌّ تجريبيّاً)، بصفته مسبَّباً، على سببه، هو مبدأٌ خاصٌّ بمعرفة الطبيعة، لكن ليس بالمعرفة التنظيريَّة. لأنه، إذا جرّدناه ممَّا هو عليه كمبدأٍ يحتوي شرط التجربة الممكنة بعامَّةٍ، بأن نُسقط كلَّ ما هو تجريبيٌّ، وأردنا نصَّ هذا المبدأ على العَرَضيِّ بعامَّةٍ، فلن يبقى [لدينا] أقلُّ وسيلةٍ لتبرير قضيَّةٍ تأليفيةٍ كهذه، لكي يتبيَّن من خلالها كيف أستطيع أن أنتقل ممَّا هو إلى شيءٍ ما مختلفٍ كلِّيّاً (يُسمَّى سبباً)؛ ففي حقيقة الأمر، يفقد كذلك، في استعمال تنظيريٍّ فقط، مفهوم السبب، مثله مثل مفهوم العَرَضيِّ، كلَّ معنى، يمكن أن تعرف في الواقع حقيقته الموضوعيَّة.

ثمَّ، حينما يُستدلُّ من وجود **الأشياء في العالم** على وجود سببٍ لهذا العالم، فإن العقل لا يعمل بالطريقة **الطبيعيَّة**، بل بالطريقة **النظريَّة**. ذاك أن مبدأ الأولى يقول: ليست الأشياء هي نفسها (الجواهر)، وإنما فقط ما **يحدث** أو **حالاتها** - بصفتها عَرَضيةً

تجريبيّاً - هي التي لها سبب؛ إن التأكيد أن الجوهر نفسه (المادَّة) هو عرضيٌّ بحسب الوجود، ليس مبرَّراً بأيِّ تجربةٍ، إنه تأكيد عقلٍ يستعمل مبادئه بطريقةٍ نظريَّة. وإذا استدلَّيت، من جديدٍ، من صورة العالم، من الطريقة التي تكون بها كلُّ الأشياء مرتبطةً ببعضها وتفعل وتنفعل مع بعضها البعض، فإن وجود سببٍ منفصلٍ كلِّيّاً عن العالم - وهذا سيكون مرَّةً أخرى حكماً لمجرَّد العقل التنظيريّ - لأن الموضوع في هذه الحالة، لهذا السبب، لا يمكن أبداً أن يكون شيئاً لتجربةٍ ممكنة. وفي كلتا الحالتين سيكون مبدأ السببية الذي لا يصلح إلا في حقل التجربة، بلا نفعٍ وحتى بلا معنى خارج هذا الحقل، محيَّداً كلِّيّاً عن الهدف المقصود منه.

أنا أزعم إذاً أن كلَّ المحاولات لاستعمال تنظيريٍّ بحتٍ للعقل بالنظر إلى اللّاهوت هي عقيمةٌ، باطلةٌ وكأنها لم تكن؛ لكنني أزعم أن مبادئ الاستعمال الطبيعيّ هي أيضاً لن تقود إطلاقاً إلى أيِّ لاهوتٍ؛ فبالتالي، إذا لم نضع قوانين أخلاقيَّةً في أساسه أو إذا لم نستعمل كخيطٍ هادٍ القوانين الأخلاقيَّة، لن يكون ثمة أيُّ لاهوتٍ للعقل. ذاك أن كلَّ مبادئ الفهم التأليفيَّة هي لاستعمال داخليّ، في حين أنه من أجل معرفة كائنٍ أعلى، يُتطلَّب استعمال يعلو على هذه المبادئ، وهذا ما ليس فهمنا مستعدّاً له أبداً، وإذا كان يجب على قانون السببية، المزوَّد بصلاحيَّةٍ تجريبيَّةٍ، أن يقود إلى الكائن الأوَّل، وَجَبَ أن ينتمي هذا إلى سلسلة موضوعات التجربة؛ إلا أنه، في هذه الحالة، سيكون بدوره هو نفسه مشروطاً، مثله مثل كلِّ الظاهرات. ولكن، لو سُمح بقفزةٍ إلى ما وراء التجربة بواسطة القانون الديناميّ للعلاقة بين المسبَّبات وأسبابها، فأيّ مفهوم سيكون بإمكان هذا الإجراء أن يُكسبنا؟ إنه بالتأكيد ليس مفهوم كائنٍ أعلى، لأن التجربة لا تعطينا بأيِّ حالٍ من الأحوال أكبر كلِّ المسبَّبات الممكنة

(كما لو أنه ينبغي عليه أن يُدلي بشهادةٍ على سببها). وإذا كان مسموحاً لنا، بهدف ألا نُبقي فراغاً في عقلنا فقط، أن نطلب ملء فجوة التعيين هذه باللجوء إلى مجرَّد فكرة الكمال الأعلى والضرورة الأصليَّة، فقد يكون هذا معتَرَفاً لنا به بمنَّةٍ، نعم، ولكن ليس بناءً على الحقِّ الذي تجري المطالبة به انطلاقاً من برهانٍ لا يقاوم. يستطيع إذاً البرهان الطبيعيُّ - اللاهوتيُّ ربَّما أن يعطي بهذا المعنى فعلاً دعماً لبراهين أخرى (إذا كان بالإمكان الحصول عليها)، بأن يجمع النظر والعيان؛ أما فيما يعود إليه، فهو لا يفعل إلا أن يُهيئ الفهم للمعرفة اللاَّهوتيَّة، ويُعطيه بالإضافة إلى ذلك اتجاهاً صحيحاً وطبيعيَّاً لكي يستطيع إنجاز المهمَّة أفضل مما لو أنجزها **لوحده**.

نرى من هنا إذاً بوضوح أن الأسئلة الترانسندنتالية لا تسمح إلا بإجاباتٍ ترانسندنتالية، أي انطلاقاً من مفاهيم **قبْلياً**، من دون أدنى مزيجٍ تجريبيّ. لكن السؤال هنا، كما هو جليٌّ، تأليفيٌّ، ويتطلب توسيعاً لمعرفتنا إلى ما وراء كلِّ حدود التجربة، أعني يتطلَّب تأكيداً يراعي وجود كائنٍ ينبغي أن يتناظر مع مجرد الفكرة [في ذهننا] التي لا يمكن أبداً لأيِّ تجربةٍ أن تتطابق معها. والحال، وبحسب البراهين التي سقناها أعلاه، أن كلَّ معرفةٍ تأليفيَّةٍ **قبْلياً** ليست ممكنةً إلا بقدر ما تعبِّر عن شروطٍ صوريَّةٍ لتجربةٍ ممكنةٍ، وإن صلاحيَّة كلِّ المبادئ متعلِّقةٌ بلزوم فقط، أي إنها لا تتعلَّق إلا بموضوعات المعرفة التجريبيَّة، بكلامٍ آخر، بظاهرات. فبالتالي، لا شيء، بالنسبة إلى ما كان يرمي إليه لاَهوت عقلٍ نظريٍّ بحتٍ، يمكن أن يُتوقَّع من النهج الترانسندنتالي.

وفي حال آثر أحدٌ أن يضع موضع شكٍّ كلَّ البراهين المساقة سابقاً في الأنالوطيقا، على أن يرى قيمة مبادئ البراهين التي طالما تمَّ اللُّجوء إليها، فعلى الأقلِّ لن يكون بإمكانه رفض تلبية المطلب

الذي أقدِّمه، حينما أطلب بالالتزام على الأقلِّ بتبرير الطريقة التي يتبعها وبخصوص الإلهام الذي وثق به حينما مضى سريعاً إلى ما وراء كلِّ تجربةٍ ممكنةٍ بقوّة مجرَّد أفكار. أرجو أن أُعفى من تقديم براهين جديدة أو من كلِّ إعادة تهيئةٍ ترمي إلى تحسين القديمة. ولا شكَّ في أنه لا توجد هنا أبداً مادَّةٌ للاختيار، لأنه، في نهاية الأمر، يمكن لكلِّ مجرَّد البراهين النظريَّة أن تؤدِّي في كلِّ حالٍ إلى برهانٍ وحيد، أي البرهان الأنطولوجيّ، وأنه ليس عليَّ إذاً أن أخاف من أن أجد نفسي مثقلاً بخصب المدافعين الدوغمائيّين عن هذا العقل المعتَّق من الحواسّ؛ وأُضيف أنني، من دون أن أعتبر نفسي روحاً مشاكساً بشكلٍ خاصّ، أقصد هنا تحدِّي اكتشاف خطأ الحجة في كلِّ محاولةٍ من هذا النوع وأن أُبرهن هكذا على زعمها؛ ومع ذلك، فالأمل في نجاحٍ أفضل لا يُلغى أبداً بالكامل عند أولئك الذين، ذات مرّةٍ، اعتادوا على القناعات الدوغمائيّة، ولهذا السبب حقاً أكتفي بهذا المطلب الوحيد والشَّرعيّ: أن تُبرِّر بشكل عام وانطلاقاً من طبيعة الفهم البشريّ، كما ومن كلِّ مصادر المعرفة، الطريقة التي يُراد اتِّباعها لتوسيع معرفته كلِّيّاً قَبْلياً ومدِّه إلى النقطة حيث لا يمكن لأيِّ تجربةٍ ممكنةٍ، وبالتالي لأيِّ وسيلةٍ، أن تكون كافيةً لضمان الحقيقة الموضوعيَّة لأيِّ مفهومٍ نختلقه. فأيّاً تكن الطريقة التي وصل الفهم بها إلى هذا المفهوم، يبقى أنه لا يمكن بأيِّ حالٍ من الأحوال أن يوجد موضوعه فيه تحليليّاً، وهذا بالضبط لأن المعرفة بـ **وجود** الموضوع تقوم على أنه إنما يوضع في ذاته **خارج الفكرة**. والحال أنه يستحيل كلَّ الاستحالة الخروج من مفهومٍ بواسطته هو نفسه، ثمَّ، من المستحيل من دون اتِّباع العلاقة التجريبيَّة (التي مع ذلك لا تُعطى لنا بها أبداً سوى ظاهراتٍ) أن نصل إلى اكتشاف موضوعاتٍ جديدة وكائناتٍ متعالية.

وعلى الرغم من أن العقل، في مجرَّد استعماله النظريِّ، بعيدُ عن أن يكون كافياً للبرهنة على وجود كائنٍ أعلى، إلا أنَّ له مع ذلك في هذا فائدةً كبيرةً جداً لـ **يُصحِّح** المعرفة عن هذا الكائن نفسه - في حال كان لهذه المعرفة أن تُستمدَّ من مكانٍ آخر - وأن يجعلها متناسقةً مع نفسها ومع كلِّ قصدٍ معقولٍ، كما وأن يطهِّرها من كلِّ ما قد يمكن أن يكون غير متلائمٍ مع مفهوم كائنٍ أوَّل، ومن كلِّ خليطٍ لتأييدٍ بشروطٍ تجريبيَّة.

يبقى اللاَّهوت الترانسندنتالي إذاً، بغضِّ النظر عن كلِّ قصوره، قابلاً مع ذلك، لاستعمال سلبيٍّ هامٍّ، هو رقابةٌ مستمرَّةٌ على عقلنا حينما لا ينشغل إلا بأفكارٍ محضةٍ لا تقبل، لهذا السبب بالضبط، أيَّ مقياسٍ آخر ما عدا المقياس الترانسندنتالي. لأنه، إذا كان، من وجهة نظرٍ أخرى، ربَّما من منظورٍ عمليٍّ، **إفتراض** كائنٍ أعلى وكان بالكامل، كعقلٍ أعلى، يُثبت صلاحيَّته دون أن يلقى تناقضاً، فإنه سيكون ذا أهمِّيَّةٍ كبرى أن يُعيَّن بدقةٍ هذا المفهوم في بُعده الترانسندنتالي على أنه المفهوم عن كائنٍ ضروريٍّ وكلِّيِّ الحقيقة، كما وأن يُبعد عنه ما هو متعارضٌ مع الحقيقة العليا، ما يعود إلى مجرَّد الظاهرة التشبيه (Anthropomorphismus) بالمعنى الأوسع، وفي الوقت نفسه أن تُزال العقبات من أرض كلِّ الادِّعاءات المناقضة، سواء كانت **ملحدةً** (atheistisch)، تأليهيَّةً (deistisch) أو تشبيهيةً (anthropomorphistisch)؛ وهي عمليَّةٌ سهلةٌ جداً في إطار فحصٍ نقديٍّ كهذا، لأن الأسباب عينها التي تشهد للعقل البشريِّ، بالنسبة إلى ادِّعاء وجود كائنٍ مثل هذا، تأتي مزوَّدةً أيضاً بالضرورة الكافية للبرهان على استحالة كلِّ **ادِّعاءٍ مناقضٍ**؛ لأنه، مثلما أن أحداً يريد أن يستمدَّ بواسطة النظر المحض للعقل الرؤيا الواضحة من أنه لا يوجد كائنٌ أعلى يكون الأساس الأوَّل لكلِّ الأشياء، أو أنه لا تليق

به أيُّ صفةٍ من الصفات التي نتمثّلها، بحسب نتائجها، على أنها مماثلةٌ للحقائق الدّيناميَّة لكائنٍ مفكّرٍ، أو أيضاً أنه، إذا كانت تليق به، سيتوجَّب عليها أيضاً أن تكون خاضعةً لكلّ التحديدات التي تفرضها الحساسيَّة بشكلٍ محتَّمٍ على العقول التي نعرفها بواسطة التجربة.

يبقى الكائن الأعلى إذاً لمجرد الاستعمال النظريّ للعقل مجرَّد مفهومٍ، لكنه مع ذلك **مثالٌ خالٍ من الأخطاء**، مفهومٌ يختم ويتوّج كلَّ المعرفة البشريَّة، ليس بالإمكان، نعم، أن يُبرهن عن حقيقته الموضوعيَّة بهذه الطريقة، ولكن لا يمكن أيضاً أن تُدحض؛ وإذا كان لا بدَّ من وجود لاهوتٍ عمليٍّ قادرٍ على ملء هذه الفجوة، فاللّاهوت الترانسندنتالي، الذي اعتُبر حتى الآن إشكاليّاً، يبيّن عندئذ ما له ممَّا لا غنى عنه عبر التعيين الذي يوفّره لمفهومه والطريقة التي يُخضع بها العقل لرقابةٍ مستمرّةٍ، وغالباً ما يتمُّ تضليله من قِبل الحساسيَّة، وهو ليس متوافقاً دائماً مع أفكاره الخاصَّة به. الضرورة، اللّاتناهي، الوحدة، الوجود خارج العالم (ليس كنفسٍ للعالم)، السرمديَّة من دون شروط الزمان، الحضور من دون شروط المكان، والقدرة الكلّيَّة... إلخ. تشكّل محمولاتٍ محض ترانسندنتالية، وبالتالي فإن مفهومها، بعد أن يتمَّ تطهيره - وهو الذي كلُّ لاهوتٍ بحاجةٍ إليه إلى هذا الحدّ - لا يمكن أن يُستمدَّ إلا من اللّاهوت الترانسندنتالي.

ملحق
للديالكتيك الترانسندنتالي
حول الاستعمال التنظيميّ
لأفكار العقل المحض

تُثبت كلُّ محاولات العقل المحض ليس فقط ما سبق وبرهنّا

عليه في الأنالوطيقا الترانسندنتالية، أي أن كلَّ استنتاجاتنا التي تريد الذهاب إلى خارج حقل التجربة الممكنة، هي مخادعةٌ ولا أساس لها؛ لا بل إنه علّمنا في وقتٍ واحدٍ هذا الشيء الخاصّ: أن العقل البشريَّ له في هذا نزعةٌ لتخطّي هذا الحدّ، أن الأفكار الترانسندنتالية طبيعيَّةٌ بالنسبة إليه مثلما أن المقولات يمكن أن تكون بالنسبة إلى الفهم، ولكن مع هذا الفارق، أنه، مثلما أن المقولات تقود إلى الحقيقة، أي إلى توافق مفاهيمنا مع الشيء، فإن الأولى [الأفكار] تُنتج مجرَّد ظاهرٍ، إلا أنه لا يُقاوم، ونكاد لا نمنع مخادعته بالنقد الأكثر صرامة.

كلُّ ما له أساسٌ في طبيعة قوانا يجب أن يكون منسجماً مع الغاية النهائيَّة إلى أن نكون قادرين على تجنُّب سوء فهم معيَّنٍ ونصل إلى اكتشاف الاتجاه الصحيح لهذه القوى. إذاً، سيكونُ لهذه الأفكار الترانسندنتالية على الأرجح استعمالها الجيِّد، وبالتالي استعمال **ملازمٌ لها**، إلا أنه في حال تمَّ فهم معناها خطأً وأُخذت مفاهيمها على أنها مفاهيم أشياء حقيقيَّةٍ، يُمكنها أن تكون متعاليةً في التطبيق ولهذا بالذات مخادعة، فليست الفكرة في ذاتها، وإنما مجرَّد استعمالها يمكن أن يكون في حقيقة الأمر، بالنظر إلى التجربة الداخليَّة الممكنة، إما **خارجياً** (متعالياً) أو **داخلياً** (ملازماً)، بحسب ما تُطبَّق الفكرة على موضوع يُزعم أنه يتطابق معها، أو فقط على استعمال الفهم بعامَّةٍ بالنظر إلى الموضوعات التي هو على صلةٍ بها؛ هكذا يكون أن كلَّ أخطاء التأفيك يجب أن تُنسب دائماً إلى خطأ مَلَكة الحكم، ولكن ليس أبداً إلى الفهم أو إلى العقل.

ليس للعقل أبداً علاقةٌ مباشرةٌ بموضوع، وإنما هو على صلةٍ بالفهم وحده، وبواسطة الفهم فقط يستطيعُ أن يكون على صلةٍ بالحقل التجريبيِّ الخاصِّ به، هو لا **يخلق** إذاً أيَّ مفهومٍ (عن

الأشياء)، وإنما يُنظِّمها فقط، ويمنحها تلك الوحدة التي يمكن أن تكون لها حينما يكون قد تمَّ توسيع مجال تطبيقها إلى أقصى اتساعٍ ممكنٍ، أي إن العقل يُفيد نفسه من الفهم ليس بشيءٍ ما عدا لهدفٍ وحيدٍ، وهو إنتاج وحدةٍ في مختلف السلسلات. إن الفهم لا يُعني نفسه بها، فعمله هو ربط التجارب الذي **به تتحقَّق** في كلِّ مكانٍ **سلسلاتٌ** من الشروط بموجب مفاهيم. فليس للعقل إذاً بالمعنى الصحيح إلا الفهم كموضوعٍ وتوظيفه من أجل غاية؛ ومثلما يوحِّد الفهم المتنوِّع في الشيء بواسطة مفاهيم، كذلك يوحِّد العقل من جهته متنوِّع المفاهيم بواسطة أفكارٍ، بأن يضع هدفاً لأفعال الفهم نوعاً من الوحدة المشتَرَكة التي، في حال غيابها، لا تعود تهتمُّ إلا بالوحدة التوزيعيّة.

أنا أزعم، نتيجةً لذلك، أن الأفكار الترانسندنتالية لا يمكن أبداً أن تُستعمل مكوِّن بحيث يمكن بذلك أن تكون بعض الموضوعات معطاةً وبحيث تُفهم في هذه الحالة هكذا كأنها مجرَّد مفاهيم مماحكة (جدليَّة). ولكن، بالمقابل، إن لها استعمالاً منظَّماً ممتازاً وضرورياً بشكلٍ لا غنى عنه هو توجيه الفهم باتجاه هدفٍ معيَّنٍ تتقارب عنده الخطوط الموجِّهة لكلِّ قواعده في نقطةٍ هي، وإن كانت، نعم، مجرَّد فكرةٍ مركز خياليٍّ (focus imaginarius)، أي نقطةٌ لا تنطلق منها بالفعل مفاهيم الفهم، بأن تقع بالكامل خارج حدود التجربة الممكنة، وتخدم على الرغم من ذلك لتزوِّدها، إلى جانب أكبر توسُّعٍ، بأكبر وحدة. ومن هنا ينشأ لنا، نعم، خداع أو تضليل كما لو أن هذه الخطوط الموجِّهة قد رُسمت من موضوعٍ بالذات يقع خارج حقل المعرفة الممكنة تجريبيّاً (بالضبط كما تظهر الأشياء المعكوسة في مرآةٍ وكأنها وراءها). إلا أن هذا الوهم (الذي بإمكاننا مع ذلك أن نمنعه من أن لا يخدع) هو وحده ضروريٌّ ولا غنى عنه، إذا كنَّا نريد أن نرى

علاوةً عن الموضوعات التي أمام أعيننا، أيضاً تلك التي تقع بعيدةً عنها وراء ظهرنا، أعني إذا أردنا، في حالتنا هذه، أن نروِّض الفهم على تلك التجربة المعطاة (الجزء من التجربة الإجماليَّة الممكنة) إلى الخارج، إذاً أيضاً إلى أكبر وأقصى اتِّساعٍ يمكن أن يكون.

إذا ما استعرضنا معارفنا من طريق الفهم بكامل مداها، فسنجد أن هذا الذي يتصرَّف به العقل بكلِّ تميُّزٍ ويسعى إلى إنجازه، ما هو إلا سعيٌ وراء ترتيبها في **منظومةٍ**، وهذا يعني جعلها على علاقةٍ في ما بينها انطلاقاً من مبدأ. وتفترض وحدة العقل هذه دائماً فكرةً، أي فكرة الصورة لكلِّيَّة المعرفة السابقة على المعرفة المعنيَّة بالأجزاء وهي تحتوي الشروط المطلوبة لتعيِّن **قبْلياً** لكلِّ جزءٍ موضعه وعلاقته بكلِّ الأجزاء الأخرى. تفترض هذه الفكرة إذاً وحدةً كاملةً لمعرفة الفهم التي بها لا تكون هذه المعرفة مجرَّد مجموعٍ عَرَضيٍّ فقط، بل منظومةً مترابطةً وفقاً لقوانين ضروريَّة. لا يمكننا أن نقول إن هذه الفكرة هي مفهومٌ عن شيءٍ بالمعنى الصحيح، بل بالأحرى إنها مفهومٌ عن الوحدة الكاملة لهذه المفاهيم، من حيث إن وحدةً كهذه تخدم كقاعدةٍ للفهم. وليست مفاهيم مثل هذه مستمَّدةً من الطبيعة، بل علينا بالأحرى أن نسأل الطبيعة وفقاً لهذه الأفكار، ونعتبر معرفتنا ناقصةً طالما أنها ليست مطابقةً لهذه الأفكار. إننا نُقرُّ بأنه من الصعب أن نجد شيئاً مثل **التراب المحض، والماء المحض، والهواء المحض**... إلخ. إلا أننا مع ذلك بحاجةٍ إلى مفاهيم هذه الأشياء (التي إذاً أصلها في العقل في ما يتعلَّق بنقائها الكامل)، لكي يتمَّ كما يجب تعيين الجزء الذي لكلٍّ من هذه الأسباب الطبيعيَّة في الظاهرة؛ وهكذا نُحيل كلَّ الموادِّ إلى أتربةٍ (وكأنها مجرَّد ثقلٍ)، إلى أملاحٍ وأجسامٍ قابلةٍ للاشتعال (كقوَّةٍ صرفٍ) وأخيراً إلى ماءٍ وهواءٍ كناقلَينِ (وكأنهما آلتان، تعمل بواسطتهما العناصر المذكورة سابقاً)، لكي

تفسَّر الأفعال الكمياويَّة للموادّ في ما بينها وفقاً لفكرة الآلية. لأنه، وإن كنَّا لا نعبِّر بالفعل هكذا، إلا أن تأثير هكذا أفكارٍ ظاهرٌ جداً للعيان في تقسيمات علماء الطبيعة.

إذا كان العقل هو القدرة على اشتقاق الخاصّ من العامّ، فلا بدّ من أن يتحقَّق واحدٌ من حالتين: إما أن العامَّ هو **في ذاته يقينيٌّ** وقد أضحى معطىً، وعندئذٍ يتطلَّب الأمر من **مَلَكة الحكم** أن تُدرج الخاصَّ تحت العامِّ، ولذلك يكون قد تمَّ تعيين الخاصّ بالضرورة؛ هذا ما أُسمِّيه الاستعمال القطعيّ للعقل؛ وإما ألا يكون العامَّ مقبولاً إلا على نحوٍ **إشكاليٍّ**، فيكون مجرَّد فكرةٍ؛ الخاصُّ يقينيٌّ، أما شموليَّة القاعدة المؤدِّية إلى هذه النتيجة فلا تزال مشكلة؛ هكذا تُؤخذ عندئذٍ حالاتٌ خاصَّةٌ كثيرة، لا شكَّ في يقينيَّتها، وتُفحص بهدف الكشف عمَّا إذا كانت القاعدة قابلةً لأن تُطبَّق عليها [أي تلك الحالات]؛ وإذا تبيَّن أن كلَّ الحالات الخاصَّة التي يمكن جمعها تنتج من القاعدة، فعندئذٍ نستدلُّ على شموليَّة القاعدة، ثمَّ منها على كلِّ الحالات، بما فيها تلك التي لا تكون معطاةً في ذاتها. هذا ما سوف أُسمِّيه الاستعمال الافتراضيّ للعقل.

ليس الاستعمال الافتراضيُّ للعقلِ المؤسَّس على أفكارٍ معتمدةٍ بما هي مفاهيم إشكاليَّةٌ، ليس استعمالاً **مكوِّناً** بالمعنى الصحيح، مما يعني أن تنتج منه، لو حكمنا بكلِّ صرامةٍ، حقيقة القاعدة العامَّة التي تمَّ إقرارها كفَرَضيةٍ، لأنه، كيف لنا أن نعلم بكلِّ النتائج الممكنة التي، كونها ناتجةٌ من نفس المبدأ الذي أُقرَّ، أنها تبرهن عن شموليَّته؟ وواقع الأمر أن هذا الاستعمال لا يتدخَّل إلا بطريقةٍ تنظيميَّةٍ لكي يجلب بذلك، قدر الإمكان، الوحدة إلى المعارف الخاصَّة **فيقرِّب** بذلك القاعدة من الشموليَّة.

يقصد الاستعمال الافتراضيُّ للعقل إذاً الوحدة المنظوميَّة

لمعارف الفهم، وهذه الوحدة هي **المحكّ لحقيقة** القواعد. وبالعكس، ليست الوحدة المنظوميَّة (بصفتها مجرَّد فكرةٍ) سوى وحدةٍ **مخطَّطٍ لها**، يجب أن تُعتبر في ذاتها وليس كمعطاةٍ، بل فقط على أنها تكوِّن إشكاليَّة؛ لكن هذه الوحدة تخدم للعثور على مبدأٍ للاستعمال المتعدِّد والخاصّ للفهم، ولكي تقود بذلك هذا الاستعمال نحو الحالات غير المعطاة، وتجعلها مترابطة.

هكذا نرى أن الوحدة المنظوميَّة أو وحدة العقل لمختَلِف معرفة الفهم هي مبدأٌ **منطقيٌ**، موجَّهٌ نحو جعل الفهم يتقدَّم، بواسطة الأفكار، حينما لا يكون قادراً هو وحده على إنتاج قواعد، وعلى أن يوفِّر في الوقت نفسه لمختَلِف قواعده ترابطاً على أساس مبدأٍ (وحدةً منظوميَّةً)، وبهذا يحصل على ترابطٍ يكون له أكبر ما يمكن من الاتِّساع. أما هل أن المبدأ الذي تكون بموجبه بنية الموضوعات، أو طبيعة الفهم الذي يعرفها، أن تكون وكأنها موجَّهةٌ نحو وحدةٍ منظوميَّةٍ، وأن تكون هذه قابلةً لأن تُفترض **قبلياً**، حتى من دون الأخذ بالحسبان مصلحة العقل، فإن المبدأ الذي تكون كلُّ معارف الفهم الممكنة (بما فيها التجريبيَّة) مزوَّدةً بوحدةٍ عقليَّةٍ وهي خاضعةٌ لمبادئ مشتَرَكةٍ، يمكن أن يُستدلَّ منها على هذا المبدأ، بصرف النظر عن اختلافها، فهذا سيشكِّل مبدأً **ترانسندنتالياً** للعقل يجعل الوحدة المنظوميَّة، ليس فقط ضروريَّةً ذاتيّاً أو منطقيّاً، كمنهجٍ، بل ضروريَّةً موضوعيّاً.

بودِّنا أن نشرح ذلك عبر مَثَلٍ حيث يجد العقل نفسه مستَعملاً. من بين مختَلِف أنواع الوحدة المنتَجة من مفاهيم الفهم، توجد أيضاً وحدة السببية، التي تسمَّى **قوَّة**. **يُظهر** مختَلِف مظاهر الجوهر الواحد لأول نظرةٍ وكأن هذه المظاهر مغايرةٌ جداً لبعضها، بحيث نميل إلى الاعتقاد بوجود الكثير من القوى بقدر ما هناك من نتائج مختلفة،

وكأن لدينا شعوراً، في حالة النفس البشريَّة، بالوعي، بالمخيِّلة، بالذاكرة، بالفهم، بالقدرة على التميز، باللَّذَّة وبالغيرة... إلخ. تفرض بالدرجة الأولى حكمةً منطقيَّةً لتقليص هذا الاختلاف الظاهر قدر الإمكان، بحيث تكشف بالمقارنة عن الهويَّة المتستِّرة، وبحيث يُبحث فيما إذا كانت المخيِّلة، بالاشتراك مع الوعي، ليست هي ذكرى، ذكاءً، قدرةً على التمييز وربما حتى فهماً وعقلاً. إن فكرة **قوّةٍ أساسيَّةٍ**، مع أن المنطق لا يزوِّدنا إطلاقاً بأيِّ وسيلةٍ لمعرفة ما إذا كانت موجودةً، تُثير على الأقلِّ إشكاليَّة تمثُّلٍ منظومي عن اختلاف القوى. فالمبدأ المنطقيُّ للعقل يتطلَّب تشغيل هذه الوحدة على أوسع نطاقٍ ممكنٍ، وكلَّما وُجدت ظاهرات هذه أو تلك من هذه القوى التي هي هي في ما بينها، كلَّما كان الاحتمال أكبر أن تكون مجرَّد تعبيراتٍ مختلفةٍ عن قوَّةٍ واحدةٍ هي نفسها (بطريقةٍ مقارِنةٍ) يمكن أن تُسمَّى **قوَّتها الأساسية**. ويُعمل بنفس الطريقة بالنسبة إلى القوى الأخرى.

بدورها، يجب على هذه القوى الأساسيَّة نسبيّاً أن تُقارن في ما بينها لكي نقرِّب بينها، وقد اكتشفنا توافقها، لتكون قوَّةً وحيدةً، جذريَّةً، أي مطلقةً أساسيَّة. لكنَّ وحدة العقل هذه هي مجرَّد وحدةٍ افتراضيَّة. فنحن لا نؤكِّد أن قوَّة كهذه يجب أن توجد فعليّاً، وإنما أنه، لمصلحة العقل، أي من أجل إقامة بعض المبادئ لإدارة القواعد المنوَّعة التي يمكن للتجربة أن توفِّرها؛ وحيث يكون ذلك ممكناً، يجب علينا، بهذه الطريقة، أن نجلب الوحدة المنظوميَّة إلى المعرفة.

ولكن، إذا ما تمَّت مراعاة الاستعمال الترانسندنتالي للفهم، فسيتبيَّن أن هذه الفكرة لقوَّةٍ أساسيَّةٍ بعامةٍ، ليست معدَّةً فقط لأن تكون إشكاليَّةً للاستعمال الافتراضيِّ، بل هي تدَّعي أيضاً تقديم حقيقةٍ موضوعيَّةٍ تُفتَرض بها وحدةٌ منظوميَّةٌ لكثيرٍ من قوى الجوهر،

ويتمُّ الحصول على مبدأٍ قطعيٍّ للعقل. لأنه، حتى من دون البحث عن توافق مختَلف القوى، بل حتى أيضاً حينما تُخفق كلُّ محاولات اكتشافه، نبقى ثابتين على افتراضنا أن التوافق سوف يوجد، وهذا ليس فقط، كما في الحالة السابقة، بسبب وحدة الجوهر، بل حتى حيث تُتمثَّل جواهر كثيرةٌ، ولو متناسقةٌ جزئيّاً، كما هي الحال في المادَّة بشكلٍ عام؛ ويفترض العقل على كلِّ حالٍ الوحدة المنظوميَّة لتنوّع القوى التي من أجلها تُدرَج قوانين خاصَّةٌ للطبيعة تحت قوانين أكثر عموميَّةً؛ فليس الاقتصاد في القوانين مبدأً اقتصادياً فقط للعقل، بل يصبح قانوناً داخليّاً للطبيعة.

فعلاً إنه من الصعب إدراك كيف يمكن أن يكون لدينا مبدأٌ منطقيٌّ للوحدة العقليَّة للقواعد، إذا لم يُفترض مبدأٌ ترانسندنتالي يُسلَّم بواسطته وجود وحدةٍ منظوميَّةٍ هي ضروريَّةٌ **قبْلياً** من حيث إنها مرتبطةٌ بالأشياء. لأنه. من أين للعقل الحقُّ بأن يطالب، في استعماله المنطقيّ، بأن يُعامل تنوُّع القوى الذي تعطينا إياه الطبيعة لنعرفه، على أنه وحدةٌ مستورةٌ فقط، وأن يشتقَّه، بقدر ما يستطيع، من قوَّةٍ أساسيَّةٍ ما، لو كان يجوز له أن يعترف بأنه، بقدر ما يمكن لكلِّ القوى أن تكون متغايرةً وأن الوحدة المنظوميَّة التي تُشتقُّ منها تلك القوى ليست مطابقةً للطبيعة؟ لأنه، في هذه الحالة، سوف تعمل مباشرةً بعكس تعيينها، بأن تكون وضعت لنفسها كهدفٍ فكرةً تناقض بالكامل الطريقة المنظَّمة بها الطبيعة. من ناحيةٍ أخرى نحن لا نستطيع القول إن العقل كان قد سبق واشتقَّ، بناءً على مبادئه الخاصَّة، وحدةً كهذه من البنية المصادفة للطبيعة، لأن قانون العقل القاضي بالبحث عن هذه الوحدة ضروريٌّ، فبدونه لا يمكن أن يكون أيُّ عقلٍ إطلاقاً، في حين أنه، بدون العقل، لن يكون أيُّ استعمال هكذا مترابطٍ للفهم، وفي حال غيابه، لن توجد أيُّ صفةٍ مميِّزةٍ كافيةٍ

للحقيقة التجريبيَّة، وبالتالي سيكون علينا بشكلٍ مطلق أن نفترض، نظراً لهذه الصفة المميِّزة، الوحدة المنظوميَّة للطبيعة كوحدةٍ ذات صحَّةٍ وضرورةٍ موضوعيًّا.

نجد أيضاً هذا الافتراض الترانسندنتالي مخفيًّا بشكلٍ مدهشٍ في مبادئ الفلاسفة، مع أنهم لم يستطيعوا دائماً التعرُّف عليه داخلها، أو أنهم لم يعترفوا لأنفسهم به. أنَّ كلَّ تنوُّع الأشياء الفرديَّة لا يستبعد هويَّة النوع، أنه يجب التعامل مع شتَّى الأنواع على أنها فقط تعييناتٌ مختلفةٌ لعددٍ صغيرٍ من **الأجناس**، وعلى أن هذه منبثقةٌ من **سلالةٍ** أعلى... إلخ، أنه لا بدَّ إذاً من البحث عن وحدةٍ منظوميَّةٍ ما لكلِّ المفاهيم التجريبيَّة الممكنة، من حيث إنها يمكن أن تكون مشتقَّةً من مفاهيم أرفع وأعمّ - هذه قاعدةٌ تلقَّن في المدارس - بكلام آخر، مبدأٌ آخر، مبدأٌ منطقيٌّ من دونه لن يوجد استعمال للعقل، لأننا لا نستطيع أن نستدلَّ من العامّ على الخاصّ إلا بقدر ما نضع كأساسٍ صفاتٍ عامَّةٍ للأشياء يمكن أن تُرتَّب تحتها الصفات الخاصة.

ولكن، أن يكون مثل هذا الانسجام أيضاً في الطبيعة، هذا ما يفترضه الفلاسفة في القاعدة المعروفة جداً للمدرسة [وهي]: يجب ألا نُكثر المبادئ حيث لا ضرورة لذلك (entia praeter necessitatem non est multiplicanda). وما يُقال بذلك هو طبيعة الأشياء نفسها تقدِّم مادةً لوحدة العقل، وأن لا نهائيَّة التنوُّع الظاهرة يجب ألا تمنعنا عن افتراض أن وراءها وحدة الصفات الأساسيَّة التي ليست قابلةً لأن تُشتقَّ إلا بواسطة تعيينات متعالية. وقد جرى البحث منذ زمنٍ عن هذه الوحدة، مع أنها مجرَّد فكرةٍ، للعثور على سببٍ يحمل بالأحرى على تخفيف الرغبة في الوصول إليها أكثر مما يعمل على تشجيعها. لقد كانت خطوةً كبيرةً لمَّا استطاع الكيميائيُّون أن يُرجعوا كلَّ الأملاح إلى جنسين رئيسيين: الأحماض والقلويَّات، وهم يحاولون حتى

أيضاً ألا يروا في هذا الفرق سوى تنويع أو مظهرٍ مختلفٍ لنفس المادة الأساسيَّة. لقد حاولوا إرجاع الأنواع الكثيرة من الأتربة (مادة الحجارة وحتى المعادن) قليلاً فقليلاً إلى ثلاثة أنواع وفي النهاية إلى نوعين؛ لكن الكيميائيِّين، ولم يرضهم ذلك بعد، لم يُفلحوا في الإعراض عن الفكرة أنه، وراء هذه التنوُّعات، علينا أن نفترض مع ذلك كلِّه جنساً واحداً أو بالأحرى مبدأً مشتركاً لكلِّ الأتربة والأملاح. لربما اعتقد البعض أن هذا ليس سوى أداةٍ اقتصاديَّةٍ للعقل، لكي يستطيع أن يوفر على نفسه ما أمكن من المتاعب، وهي محاولةٌ افتراضيَّةٌ تعطي، في حال نجحت، مصداقيَّةً لهذه الوحدة بالضبط، للمبدأ التفسيريِّ الذي تمَّ افتراضه. إلا أن قصداً معنيّاً بمصلحته الذاتيَّة من هذا النوع يسهل جداً أن يكون مميَّزاً عن الفكرة التي يفترض كلُّ إنسانٍ بموجبها أن هذه الوحدة هي على اتفاقٍ مع قوانين الطبيعة، وأن العقل هنا لا يلتمس بل يتطلَّب، مع أنه ليس بوسعنا تعيين حدود هذه الوحدة.

لو كان بين الظاهرات التي تتراءى لنا تنوُّعٌ بهذا الحجم الكبير، لا أريد القول بالنسبة إلى الصورة (لأنه من قبيل كونها كذلك قد تتشابه)، بل بالنسبة إلى المحتوى، أي بالنسبة إلى تنوُّع الكائنات الموجودة، إلى حدِّ أنه حتى الفهم البشريُّ الأشدُّ نفاذاً لن يستطيع أن يكشف، بمقارنة الواحد مع الآخر، أقلَّ تشابهٍ (حالةٌ يمكن بالطبع أن تُفكَّر)، لما بقي عندئذ لقانون الأجناس المنطقيّ أيُّ مكانٍ على الإطلاق، ولما وُجد حتى أيُّ مفهوم عن جنسٍ، أو أيُّ مفهومٍ عامٍّ، لا بل لما وُجد حتى أيُّ فهمٍ، لأن الفهم لا علاقة له إلا بمثل هذه المفاهيم بلا قيدٍ ولا شرط. فالمبدأ المنطقيُّ للأجناس يفترض إذاً مبدأً ترانسندنتالياً، يجب أن يُطبَّق على الطبيعة (التي أفهم بها هنا فقط الموضوعات المعطاة لنا)، وبحسب هذا المبدأ، يُفترض

بالضرورة، في متنوِّع تجربةٍ ممكنةٍ، بُعدٌ من التجانس (مع أننا لا نستطيع أن نُعيِّن له **قبْلياً** درجته)، إذ من دون هذا التجانس لن تكون هناك مفاهيمُ تجريبيَّةٌ، إذاً لن تكون أيُّ تجربةٍ ممكنة.

يعارض المبدأَ المنطقيَّ للأجناس، الذي يفترض الهويَّة، مبدأٌ آخر، هو مبدأ **الأنواع** الذي يتطلَّب، على الرغم من توافق الأشياء تحت جنسٍ بعينه، وعلى الرغم من اختلافها ومن وجود تمايزاتٍ، والذي يُملي على الفهم بألا يولي اهتماماً أقلَّ للأنواع منه للأجناس. هذا المبدأ (مبدأ النَّفاذيَّة أو مبدأ القدرة على نفاذ البصيرة) يأتي ليضع حدّاً بقوةٍ لبُعد التهوُّر المتضمَّن في الأول (في مبدأ البراعة)، ويُظهر العقل هنا مصلحةً مزدوجةً متنازعةً في ما بينها، من جهةٍ مصلحة **الإمتداد** (العموميَّة) بالنظر إلى الأجناس، ومن جهة أخرى مصلحة **المحتوى** (التعيين)، بقصد تنوُّع الأنواع؛ في الحالة الأولى يفكِّر الفهم كثرةً **تحت** مفاهيمه، أما في الحالة الثانية فيفكِّر كثرةً **في داخل المفاهيم نفسها.** تظهر حالة الأشياء هذه أيضاً أكثر في نوعيَّة التفكير المختلفة للباحثين في الطبيعة: بعضهم (هم نظريُّون بامتياز) هم نوعاً ما أعداء عدم التجانس، يعتبرون دائماً وحدة الجنس، وفي ما يسعى الآخرون (عقولٌ تجريبيَّةٌ بامتياز) بلا انقطاع وراء تقسيم الطبيعة إلى عددٍ من المتمايزات بحيث يكاد أن يُفقد كلُّ الأمل بأن يُحكم على الظاهرات بموجب مبادئ عامَّة.

يقع في أساس طريقة التفكير الأخيرة هذه، على ما يبدو، مبدأٌ منطقيٌّ أيضاً، الهدف منه هو الكمال المنظوميُّ لكلِّ المعارف، عبر العمليَّة النازلة من الجنس إلى متعدِّد الوجوه الذي قد يكون محتوىً فيه؛ وعلى هذا النحو يُعطي المنظومة توسيعاً، كما في الحالة الأولى، لأنني أصعد نحو الجنس محاولاً الحصول على البساطة. لأنه، انطلاقاً من حيِّز المفهوم الذي يُعيِّن جنساً، ليس بالإمكان أن

ندرك إلى أيِّ مدى يمكن أن أذهب في التقسيم من هذا النوع؛ كما أنني، انطلاقاً من المكان الذي تشغله المادة، لا يمكن القول إلى أيِّ مدى يمكن أن تذهب القسمة. ومن ثمّ، فإن كلَّ **جنسٍ** يتطلَّب **أنواعاً** مختلفةً، لكن هذه الأنواع تتطلَّب بدورها **نُويعاتٍ** مختلفةً، ثم، بما أنه لا توجد أيَّةُ من هذه الأخيرة ليس لها دائماً بدورها حيِّزٌ يجب أن يكون إلى حدٍّ ما بمثابة مفهوم عامٍّ (conceptus communis)، فالعقل يتطلَّب ألا يُنظر إلى نوعٍ أو نُوَيعٍ على أنه الأدنى الممكن؛ ذاك أن النوع أو النُّويع، كونهما دائماً مفهومين، يحتويان فقط ما هو مشترَكٌ لعددٍ من الأشياء المختلفة، لا يُعيِّن بالكامل أيَّ شيءٍ خاص، أو ليس على صلةٍ به، ويجب بالتالي أن يحتوي تحته مفاهيم أخرى، أي نُويعاتٍ أخرى. ويمكن أن يُصاغ قانون التعيين هكذا: يجب ألا ينقص بلا تبصُّرٍ أصناف الأشياء (entium varietates non temere minuendas).

ولكن، من السهل جداً أن نُدرك أن هذا القانون المنطقيَّ سيكون بلا معنى وبلا تطبيقٍ، إذا لم يجد له أساساً في **قانونٍ ترانسندنتالي للتخصيص**؛ هذا القانون لن يفترض بالطبع، **في** الأشياء التي يمكن أن تصبح موضوعاتٍ لنا، **لا-نهائيةً** حقيقيَّةً من التباينات؛ لأن المبدأ المنطقيَّ من حيث يؤكِّد فقط **لا-تعيين** الحيِّز المنطقيِّ بالنسبة إلى التقسيم الممكن، إلا أنه لا يدعو إليه أبداً؛ لكنه يفرض مع ذلك على الفهم أن يبحث، تحت كلِّ نوعٍ يتقدَّم لنا، عن نُوَيعاتٍ ولكلِّ تباينٍ عن تباينٍ أصغر. لأنه، لو لم توجد مفاهيم **أدنى**، لما كانت لتوجد تلك **الأعلى** أيضاً. والحال أن كلَّ ما يعرفه الفهم إنما يعرفه بواسطة مفاهيم؛ وبالتالي، مهما ذهب إلى أبعد في التقسيم، لن تعطى له أبداً معارف بمجرَّد العيان، بل دائماً من جديدٍ بمفاهيم **أدنى**. إن معرفة الظاهرات في تعيينها الكامل (الذي هو غير ممكنٍ إلا

بالفهم) يتطلَّب تعييناً مستمرّاً بلا انقطاعٍ لمفاهيمه وتقدُّماً نحو تبايناتٍ تبقى أيضاً ودائماً حاضرةً ولكن تمَّ تجريدها في مفهوم النوع، وأكثر أيضاً في مفهوم الجنس.

يمكن أيضاً أن يكون قانون التخصيص هذا غير مستمدٍّ من التجربة؛ لأن التجربة لا تستطيع أن تفتح لنا آفاقاً واسعةً إلى هذا الحدّ. يتوقف التعيين التجريبيُّ سريعاً جداً في التفرقة بين المتنوِّع، إذا لم يكن قد وُجِّه بالقانون الترانسندنتالي للتعيين الذي يتقدَّم عليه بصفته قانون العقل إلى البحث دائماً عن تعيينٍ كهذا وإلى ألا ينفكَّ عن الزعم بحضوره، مع أنه لا يظهر للحواسّ. إن الاكتشاف بأن الأتربة الممتصَّة تنقسم إلى أنواع مختلفة (كلسيَّةٍ وموريانيَّة)(*) يتطلَّب قاعدةً سابقةً للعقل تفرض على الفهم مهمَّة البحث عن الفرق، مع الافتراض بأن الطبيعة هي بهذا الغنى بحيث تجعل زعم التنوُّع ممكناً. لأن فهمنا يتطلَّب شرطين: التمييز بين أشياء الطبيعة وبين انسجامها؛ لأن تنوُّع هذا الذي يمكن أن يُجمع تحت مفهومٍ هو الذي يشكِّل استعمال هذا المفهوم وعمل الفهم.

يُهيِّئ العقل إذاً للفهم حقله: 1) بمبدأ **تجانس** المتنوِّع بالنسبة إلى الأجناس الأعلى. 2) بمبدأ تنوُّع المتشابه تحت الأنواع الدنيا؛ ولكي يُكمل الوحدة المنظوميَّة يضيف أيضاً: 3) قانوناً **لقابليَّة التفاعل** لكلِّ المفاهيم يأمر بانتقالٍ مستمرٍّ من كلٍّ من الأنواع إلى كلِّ نوعٍ آخر بنموٍّ تدريجيٍّ للمتنوِّع. إننا نستطيع أن نسمِّي هذه المبادئ مبادئ **التجانس، والتعيين واستمراريَّة** الصور. وينشأ هذا المبدأ الأخير من الجمع بين المبدأين الأولين بعد أن يكون قد اكتمل الارتباط المنظوميُّ في الفكرة، سواء بالصعود نحو الأجناس العليا، أو

(*) من الموريان، وهو الاسم القديم للكوردريك.

بالنزول نحو الأنواع الدنيا؛ لأنه تكون حينئذٍ كلُّ المتنوِّعات على قرابةٍ ببعضها البعض، بما أنها مشتقَّةٌ كلُّها من جنسٍ أعلى واحدٍ بكلِّ درجات التخصيص الموسَّعة.

يمكننا أن نوضِّح بطريقة المثال الوحدة المتتَجَة من هذه المبادئ الثلاثة على النحو التالي: لنعتبر أن كلَّ مفهومٍ هو بمثابة نقطةٍ يكون لها، مثل وجهة نظر مراقبٍ، أفقها الخاصُّ المؤلَّف من مجموعة أشياء يمكن أن تتمثَّل ويُحاط بها بلمحة بصر. في داخل هذا الأفق يجب أن تكون معطاةً مجموعةٌ لا نهاية لها من النقاط، لكلٍّ منها بدوره أفقها الأضيق. بكلامٍ آخر، يحتوي كل نوعٍ نويعاتٍ طبقاً لقانون التعيين، وأن الأفقَ المنطقيَّ لا يتكوَّن إلاَّ من آفاقٍ أصغر (نُويعاتٍ)، إنما ليس من نقاطٍ ليس لها اتِّساعٌ (أفراد). أما بالنسبة إلى الآفاق المختلفة، أي الأجناس المعيَّنة بكذا مفاهيم، فيمكننا أيضاً أن نستخلص أفقاً مشتَرَكاً، انطلاقاً منه نتفحَّصها كلَّها بلمحة بصرٍ كما من مركزٍ، هو بشكل الجنس الأعلى، إلى أن يوفِّر هذا الجنس الأفق الشامل والحقيقيَّ، المعيَّن انطلاقاً من وجهة النظر المقابلة للمفهوم الأعلى ويُضمُّ تحته كلَّ التنوُّع تحت صورة الأجناس والأنواع والنُويعات.

يقودني قانون التجانس إلى وجهة النظر الأعلى هذه، بينما يقودني قانون التعيين إلى وجهات النظر الدنيا وإلى أكبر تنوُّعٍ لها. ولكن، بما أنه، حينما أعمل هكذا، لا يوجد شيءٌ في مجال المفاهيم الممكنة بأكمله يبقى فارغاً، وبما أنه، خارج هذا المجال، لا يمكن أن يوجد شيءٌ، فإن افتراض هذا الأفق الشامل وتقسيمه المستمرَّ يُنشئ هذا المبدأ [القائل]: لا يوجد فراغٌ بين الصور (non datur vacuum formarum)، أي لا توجد أجناسٌ أصليَّةٌ مختلفةٌ وأولى، تكون، كما يقال، منعزلةً ومنفصلةً الواحدة عن البقيَّة

(بمكانٍ فارغٍ وسيطٍ) وأن كلَّ الأجناس المختلفة هي فقط تقسيماتٌ لجنسٍ واحدٍ أعلى وشامل. تترتَّب على هذا المبدأ هذه النتيجة المباشرة [القائلة]: تواصل الصور معطى (datur continuum formarum)، أي أن كلَّ الفروقات المقابلة للأنواع تحدُّ بعضها البعض، ولا تسمح بالانتقال من الواحد إلى الآخر بقفزةٍ، بل تفرض أن يكون النجاح في العبور من الواحد إلى الآخر عبر كلِّ درجات الفرق الدنيا؛ بكلمةٍ واحدة، لا توجد أنواعٌ ولا نُويعاتٌ (في مفهوم العقل) تكون أقرب الواحد من الآخر، بل إن أنواعاً وسيطةً هي أيضاً ودائماً ممكنةٌ، يكون الفرق بينها وبين الثانية أصغر من ذاك الموجود بين هذه.

يقينا القانون الأول إذاً من الضَّياع في تنوُّع مختلف الأجناس الأصليَّة ويُوصي بالإنسجام؛ بالمقابل يفرض القانون الثاني حدّاً على هذا الميل نحو الوحدة ويأمر بتفريق النُّوَيعات قبل التوجُّه مجدَّداً، بمفهومه العام، نحو الأفراد. أما القانون الثالث فيجمع بين القانون الأول والثاني ويأمر بالبحث حتى في أقصى التنوُّع، بالرغم من ذلك عن الانسجام بالانتقال التدرُّجيّ من نوعٍ إلى آخر، ممَّا يُشير إلى نوعٍ من القرابة بين مختلف التشعُّبات، من حيث إنها تنبثق بأجملها من جذعٍ واحد.

لكنَّ هذا القانون المنطقيَّ، قانون تواصل الأنواع الصُّور المنطقية (continuum specierum formarum logicarum) يفترض قانوناً ترانسندنتالياً، من دونه لا يمكن أن يكون استعمال الفهم إلا مضلِّلاً بذلك الأمر، من حيث إنه يجازف بأن يأخذ طريقاً معاكساً مباشرةً لطريق الطبيعة. يجب إذاً أن يقوم هذا القانون على أسسٍ ترانسندنتاليةٍ وليس على أسسٍ تجريبيَّة. لأنه، في الحالة الثانية سوف يصل دائماً بعد المنظومات، في حين أنها هي التي أنتجت حقيقةً

البُعد المنظوميّ الحاضر في معرفة الطبيعة. وخلف هذه القوانين لا تتستَّر، من ناحيةٍ أخرى، مقاصد باعتبارها وكأنها مجرَّد محاولات تجريب؛ ومع أنه بالتأكيد صحيحٌ أن هذا الترابط، حينما يوجد، يعطي سبباً قويّاً لتُعتَبَر مؤسَّسةً الوحدةُ التي فُكِّرت افتراضياً، وأن هذه القوانين لها هي أيضاً، من هذا القبيل، فائدتها، لكننا نلاحظ أنه يظهر عليها بوضوح أنها تحكم كما لو كانت عقليَّةً في ذاتها ومتطابقةً مع طبيعة اقتصاد الأسباب الأولى، تنوُّع المسبَّبات، وكذلك القرابة المنطقيَّة بين عناصر الطبيعة، وبهذا المعنى فإن هذه المبادئ توصي بنفسها ليس فقط كتدبيراتٍ منهجيَّة.

لكننا نرى بسهولةٍ أن اتصال الصور هذا إنما هو مجرَّد فكرةٍ، لا يمكن أن يوجد له أبداً موضوعٌ متطابقٌ في التجربة، **ليس فقط** فعليّاً في الطبيعة، لأن الأنواع في الطبيعة منقسمةٌ بالفعل، ويجب بالتالي أن تكوِّن في ذاتها **كمّاً منفصلاً** (quantum discretum)، لأنه إذا كان يتوجَّب على التدبير التدرُّجيّ في قرابتها أن يكون متَّصلاً، فإن ذلك يتطلَّب كمّاً لانهائيّاً من الحالات الوسيطة، موضوعةٍ بين نوعين معطيين؛ وهذا مستحيل، **ولكن أيضاً** بسبب الاستحالة المطلقة التي سنجد أنفسنا فيها بأن نقوم باستعمال تجريبيٍّ معيَّنٍ للتطابق يمكن أن نبحث بها عن التتالي التدرجيّ لاختلاف الأنواع، وعن كيف هي كمِّيَّتها، وإنما هي لا تفعل أكثر من أن تعطينا إشارةً بأنه يجب أن نبحث عنها.

لو كان علينا أن نضع المبادئ المذكورة الآن بحسب **ترتيبها**، لكي نحضِّرها وفقاً لـ **الاستعمال التجريبيّ**، لوُضعت مبادئ **الوحدة** المنظومية تقريباً هكذا: **تنوُّعٌ،قُرابةٌ ووحدةٌ**، ولكن يكون كلٌّ منها عندئذ مأخوذاً على أنه فكرةٌ في أعلى درجةٍ من كمالها. يفترض العقل معارف الفهم التي يتمُّ تطبيقها بادئ ذي بدءٍ على التجربة

مباشرةً، وهو يبحث عن وحدتها بموجب أفكارٍ، وحدةً تذهب إلى أبعد ممّا يمكن للتجربة أن تصل إليه. أما قرابة التنوُّع فبغضّ النظر عن تباينات التنوُّع، إنها لا تتعلّق فقط بالأشياء، تحت مبدأ الوحدة، بل أيضاً بأكثر، بمجرّد صفات وقوى الأشياء. ومن هنا، حينما يكون معطىً لنا، على سبيل المثال، مسار الكواكب السيارة على أنه دائريٌّ في سير التجربة (ليست مراقبةً بدقّةٍ حتى الآن)، ونجد مع ذلك بعض التباينات، نزعم أن هذه إنما تتعلّق بما هو ثابتٌ على أساس قانونٍ، قادرٍ على أن يحوّل عبر درجاتٍ وسيطةٍ لامتناهيةٍ، الحركة الدائريَّة إلى حركةٍ تشتقُّ منها؛ أي إن حركات النجوم، التي ليست حركةً دائريَّةً تقترب بطريقةٍ ما وضمن حدودٍ معيَّنةٍ، من صفات مثل هذه الحركات، وتدخل في حركاتٍ إهليلَجيَّة. وتكشف مسارات الشُهب عن اختلافٍ أكبر أيضاً، لأن الملاحظة (إلى حيث تصل) لا تتيح لنا القول بأن دائرتها تكتمل؛ ولكن، مع ذلك، نحن نخمّن أن لها مساراً قطعيّاً متكافئاً، على قرابةٍ مع الإهلَيلَج، وفي سير كلِّ ملاحظاتنا لا يمكن أن نميِّز عن هذا ما إذا كان القطر الأكبر للإهلَيلَج كبيراً جداً. هكذا تقودنا هذه المبادئ إلى وحدةٍ في أجناس صور هذه المسارات، ومن هذه الوحدة إلى وحدة السَّبب لكلِّ قوانين حركتها (الجاذبيَّة). ومن هنا نتحرَّك في ما بعد لنوسِّع فتوحاتنا، ونسعى أيضاً لتفسير التنوُّعات والانحرافات الظاهرة عن تلك القواعد انطلاقاً من المبدأ نفسه، مضيفين في نهاية الأمر أكثر مما يمكن للتجربة أن تُثبته على الإطلاق، عندما نذهب، بناءً على قواعد القرابة إلى حدِّ تصوُّر مسارٍ قطعيٍّ زائدٍ للشُّهب، فيه تغادر كلَّ نظامنا الشمسيِّ، وبذهابها من شمسٍ إلى شمس تجمع في مجراها أبعد الأجزاء في منظومةٍ للعالم لا حدود لها بالنسبة إلينا، تربطه بقوَّةٍ مُحرِّكةٍ واحدةٍ بعينها.

إن الظرف الأكثر غرابةً المرتبط بهذه المبادئ، وهذا هو الشيء

الوحيد الذي يشغلنا، أنها تبدو كما لو كانت ترانسندنتالية، وأنها، على الرغم من كونها لا تحتوي إلا أفكاراً لتوجيه الاستعمال التجريبيِّ للعقل، ومع أن هذا الاستعمال التجريبيَّ يقف من هذه الأفكار في علاقةِ مقاربةٍ لها فقط، أي إنه يقترب منها على الدوام من دون أن يصل إليها يوماً، إلا أنها كقضايا تأليفيَّةٍ **قبْلياً** لها صحَّةً موضوعية، لكن غير معيَّنةٍ، وتخدم كقاعدة التجربة الممكنة، مع أنه يتمُّ استعمالها بالفعل أيضاً بنجاح في إعداد هذه التجربة، كمبادئ توجيهيَّةٍ، من دون أن نزعم مع ذلك بأنه يمكن أن يُعطى لها استنباطٌ ترانسندنتالي، الأمر الذي يبقى دائماً مستحيلاً، كما بُرهن عليه أعلاه، بالنسبة إلى الأفكار.

لقد ميَّزنا في الأنالوطيقا الترانسندنتالية بين مبادئ الفهم التي هي **ديناميَّة**، بصفتها مجرَّد مبادئ تنظيميَّةً لـ **العيان**، وبين المبادئ **الرياضيَّة** التي هي، بالنسبة إلى هذا الأخير، مكوِّنة. وبصرف النظر عن هذا التمييز، إن المبادئ المعتبرة ديناميَّةً هي بلا شك مكوِّنةٌ بالنسبة إلى **التجربة**، كونها تجعل **المفاهيم**، التي بدونها لا توجد تجربةٌ، ممكنةً **قبْلياً**. على عكس ذلك، يمكن لمبادئ العقل المحض التي ليست مكوِّنةً بالنسبة إلى **المفاهيم** التجريبيَّة في أيِّ وقتٍ من الأوقات، لأنه لا يمكن أن تُعطى أيَّ شيما من الحساسيَّة يكون مناسباً لها، ولأنه لا يُمكن إذاً أن يكون لها أيُّ موضوعٍ في الواقع. لكنني إذا ما عدلتُ عن استعمال تجريبيٍّ كهذا لهذه المبادئ على أنها مبادئ مكوِّنةٍ، كيف أُؤمِّن لها مع ذلك استعمالاً تنظيميَّاً، ومعه بعض الصحَّة الموضوعيَّة، وما هو المعنى الذي يمكن أن يكون لهذا الاستعمال؟

والفهم هو موضوع العقل، مثلما أن الحساسيَّة هي موضوع الفهم. أن تُنتج وحدة كلِّ الأفعال التجريبيَّة الممكنة للفهم إنتاجاً

منظوميّاً، هذا هو شأن العقل، مثلما أن الفهم يربط بمفاهيم تنوُّع الظاهرات ويُخضعها لقوانين تجريبيَّة. لكن أعمال الفهم، من دون شيمات الحساسيَّة، تبقى **غير معيَّنة**؛ كذلك تبقى أيضاً **وحدة** العقل غير معيَّنةٍ بالنسبة إلى الشروط وإلى الدرجات التي يجب على الفهم أن يعمل ضمنها على ربط مفاهيمه منظوميّاً. غير أنه، حتى إن لم يكن بالإمكان أن نجد في **العيان** شيما يعود إلى الوحدة المنظوميَّة الكاملة لكلّ مفاهيم الفهم، يمكن ويجب أن يُعطى **تماثلٌ** لشيما مثل هذا، قوامه في فكرة **أعلى درجةٍ** في تقسيم معرفة الفهم وفي توحيدها في مبدأ واحدٍ، لأن الأكبر والأكمل إطلاقاً يمكن أن يُفكَّرا بطريقةٍ معيَّنةٍ، بما أن الشروط المقيِّدة التي تعطي تنوُّعاً غير محدَّدٍ تكون قد أُسقطت. إذاً، فكرة العقل هي **مماثلٌ** لشيما الحساسيَّة، إنما مع الفرق أن تطبيق مفاهيم الفهم على شيما العقل هي ليست معرفة الموضوع بعينه (كما هي الحال بخصوص تطبيق المقولات على شيماتها الحسِّية)، وإنما هي فقط **قاعدةٌ** أو مبدأٌ للوحدة المنظوميَّة لكلّ استعمال للفهم. والحال، بما أن كلّ مبدأٍ يؤمِّن **قبْلياً** للفهم الوحدة المستمرَّة لاستعماله، فإنه يصحُّ أيضاً، وإن لم يكن إلا بطريقةٍ غير مباشرةٍ، عن موضوع التجربة، أن مبادئ العقل المحض ستكون لها حقيقةٌ موضوعيَّة، حتى بالنسبة إلى هذه الأخيرة، وذلك ليس لكي **تُعيِّن** فيها شيئاً ما، بل فقط لكي تشير إلى المسار الذي يمكن وفقاً له للاستعمال التجريبي والمعيَّن للفهم أن يوضع بالكامل على توافقٍ مع نفسه، عبر الطريقة التي يجد نفسه فيها مترابطاً، **قدر الإمكان**، مع مبدأ الوحدة ويتمُّ استنتاجه من هذا المبدأ.

أُسمّي كلَّ المبادئ الذاتيَّة غير المستمدَّة من مراقبة طبيعة الشيء، بل من مصلحة العقل، في ما يتعلَّق بنوعٍ معيَّنٍ من كمالٍ ممكنٍ لمعرفة هذا الشيء، أسمّيها حِكَمَ العقل. هكذا توجد حِكَمُ

العقل النَّظريِّ التي تقوم فقط على مصلحته النظريَّة، مع أنه يمكن أن تظهر بلا شكٍّ وكأنها مبادئ موضوعيَّة.

إذا تمَّ اعتبار مبادئ تنظيميَّةٍ على أنها مكوِّنةٌ فقط، فإنه بإمكانها كمبادئ موضوعيَّةٍ أن تكون أيضاً متناقضة؛ أما إذا تمَّ اعتبارها على أنها حِكَمٌ فقط، فلن يكون ثمة تناقضٌ حقيقيٌّ، بل فقط مصلحةٌ مختلفةٌ للعقل، تتسبَّب بالفصل بين نوعي التفكير. وفي واقع الأمر، ليس للعقل سوى مصلحةٍ واحدةٍ، وليس النزاع بين حِكَمه سوى اختلافٍ ووضع حدٍّ متبادلٍ للمناهج يتيحان تلبية هذه المصلحة.

وعلى هذا النحو لمصلحة **التنوُّع** عند هذا المتعقِّل أن تتفوَّق (وفقاً لمبدأ التعيين)، في حين تتفوَّق مصلحة **الوحدة** (وفقاً لمبدأ التجميع) عند ذاك. ويعتقد كلٌّ منهما أنه يستمدُّ حِكَمَه من إبصار الشيء، ويؤسِّس ذلك فقط على تعلُّقٍ أكبر أو أصغر بواحدٍ من هاذين المبدأين اللذين لا يقوم أيٌّ منهما على أسسٍ موضوعيَّةٍ، بل فقط على مصلحة العقل، واللذين من الأفضل أن يسمَّيا بالأحرى حِكَمتين وليس مبدأين. وعندما أرى أناساً مدركين يتنازعون في ما بينهم بسبب الصفة المميِّزة للبشر، للحيوانات والنباتات، بل حتى لأجسام عالم المعادن، بما أن البعض يأخذ بصفاتٍ قوميَّةٍ، على سبيل المثال، موروثةٍ بطريق السُّلالة، أو أيضاً بطريق اختلافاتٍ وراثيَّةٍ بين العائلات، بين الأعراق... إلخ. في حين أرى بالمقابل أن البعض الآخر يركِّز ذهنه على أن الطبيعة، في هذا الجزء، قد أخذت أينما كان نفس التدابير وأن كلَّ اختلافٍ لا يقوم إلا على ظروفٍ مصادفةٍ خارجيَّةٍ، وهكذا لا يكون عليَّ إلا أن آخذ بالاعتبار بُنية الموضوع فقط لكي أُدرك حالاً أن هذا الموضوع مخفيٌّ إلى عمقٍ بعيدٍ جداً بالنسبة إلينا لندرك هل وكيف يوجد احتمالٌ لكلا الطرفين فلربما كان بالإمكان الكلام انطلاقاً من رؤية واضحةٍ لطبيعة الشيء.

إنه ليس سوى مصلحة العقل المزدوجة؛ يتمسَّك الواحد بهذه المصلحة، ويتمسَّك الآخر بالمصلحة الأخرى، أو أيضاً يتظاهر بفعل ذلك؛ إذاً نحن أمام مختلف الحِكَمَتين العقليَّتين: تنوُّع الطبيعة أو وحدتها. ولا شكّ في أنهما يمكن حتى أن يجتمعا معاً، ولكن، طالما يُؤخذ بهما على أنهما رؤيتان موضوعيَّتان، فسوف يسبِّبان ليس فقط نزاعاً، بل عوائق أيضاً، تؤخِّر الحقيقة إلى أن توجد واسطةٌ تجمع بين المصالح المتنازعة وتُرضي العقل في ذلك.

ويؤول الأمر إلى نفس النتيجة بخصوص القبول أو الطعن بالزعم الشهير الذي حرَّكه لايبنتز (Leibniz) ودعَّمه بونيه(*) (Bonnet) بشكلٍ ممتازٍ في ما يتعلَّق بـ **سلَّم** المخلوقات **المتواصل**. وهو قانون مشتقٌّ من مبدأ القابليَّة للتَّفاعل القائم على مصلحة العقل ليس إلا؛ لأنه، لا الملاحظة ولا الاطلاع على شكل تنظيم الطبيعة سيكونان قادرين إطلاقاً على إبرازها كزعم موضوعيّ. إن درجات سلَّم كهذا، بقدر ما يمكن للتجربة أن تُرينا، بعيدةٌ كثيراً الواحدة عن الأخرى، وإن الاختلافات التي نزعم أنها صغيرةٌ، تشكِّل مجتمعةً، في الطبيعة نفسها، فجواتٍ واسعةً إلى حدِّ أنه لا يبقى إطلاقاً أيُّ شيءٍ يُتوقَّع من ملاحظاتٍ كهذه للكشف عن مخطَّطات الطبيعة (خصوصاً حينما يتعلَّق الأمر بتنوُّع للأشياء بهذا الحجم، بحيث يجب أن يكون دائماً من السهل أن توجدَ بعض التشابهات وبعض التقاربات). على عكس ذلك، إن المنهج القائم على مبدأ البحث وفقاً لمبدأ تنظيم كهذا في الطبيعة، والحكمة التي تتطلَّب أن يُعتبر هذا التنظيم - مع أنه لا يزال غير محدَّدٍ أين أو إلى أيِّ

(*) هو كارلو بونيه (1720-1793) عالم رياضيات وفيلسوفٌ سويسريٌّ أعدَّ "سلَّم الكائنات" سابقاً بذلك نظريَّة التطوُّر. وقد عرض نظريَّته في مؤلفاته: **تأمُّل الطبيعة** (*Contemplation de la nature*).

مدى - موجوداً في الطبيعة، هو مبدأٌ تنظيميٌ شرعيٌ وممتازٌ للعقل من دون أدنى شكٍ، مبدأٌ يتَّسع إلى أبعد من كلِّ تجربتنا وملاحظتنا، وهو، من دون أن يُعطي أيَّ معرفةٍ إيجابيَّةٍ عن أيِّ شيءٍ في ميدان التجربة، يقودنا إلى الهدف من الوحدة المنظوميَّة.

حول القصد النهائيّ
من الجدل الطبيعيّ للعقل البشريّ

لم يعد بإمكان أفكار العقل المحض أن تكون جدليَّةً في ذاتها، وإنما مجرَّد استعمالها وحده هو الذي لا بدَّ من أن يجعلها كذلك، بأن يصدر عنها ظاهرٌ مضلِّل؛ ذاك أنها معطاةٌ لنا عبر طبيعة عقلنا، وهذه المحكمة العليا لكلِّ الحقوق والاستحقاقات لتفكيرنا النظريِّ لا يمكنها إطلاقاً أن تكون هي نفسها تحتوي تضليلاتٍ أصليَّةً وخِدَعاً. فعلى الأرجح أنها ستجد أحد تعييناتها المفيد والموجَّه نحو غايةٍ في الاستعداد الطبيعيِّ لعقلنا. غير أن رعاع المماحكين يصرخون، كما هي عادتهم، منددين بالأقوال المتناقضة وبالتناقضات، ويطعنون بالحكومة التي لا تستطيع هي أن تتسلَّل إلى خطَّتها الداخليَّة، الحكومة التي كان يجب أن تدين لتأثيراتها المحسنة حتى ببقائها الخاصِّ هي نفسها ولتلك الثقافة التي تدين لها بإمكانيَّة أن تلومها وأن تندِّد بها.

لا يمكن أن يُستعمل أيُّ مفهومٍ **قبْلياً** ببعض اليقين، ما لم يكن قد أُنجز استنباطه الترانسندنتالي. لا شَكَّ في أن أفكار العقل المحض هي غير قابلةٍ لاستنباطٍ من هذا النوع، كما هي حال المقولات؛ أما إذا كان لا بدَّ من أن يكون لها بعض الصحَّة الموضوعيَّة، حتى ولو كانت لها صفةٌ غير معيَّنةٍ، وأن لا تكون تمثِّل إلا كائناتٍ فكريَّةٍ عقيمةٍ (entia rationis ratiocinantis)، فإن استنباطها يجب أن يكون ممكناً بالمطلق، حتى ولو تطلَّب ذلك انحرافاً بعيداً عمَّا يمكن أن

يجري مع المقولات. هذا هو ما يؤدّي بالاستعمال النقديّ للعقل المحض إلى كماله، وهذا ما سوف نقوم به الآن.

ثمّة فرقٌ كبيرٌ بين أن يكون شيءٌ معطىً لعقلي كـ **موضوعٍ بإطلاقٍ**، أو فقط كـ **موضوعٍ في الفكرة**. في الحالة الأولى تتّجهُ مفاهيمي نحو تعيين الموضوع؛ في الحالة الثانية، إنه لا يوجد بالفعل سوى شيما لا يُنسب إليه أيُّ موضوعٍ مباشرةً، ولا حتى افتراضيّاً، بل هو يخدم فقط لكي يتمّ تمثُّل موضوعاتٍ أخرى بواسطة العلاقة مع هذه الفكرة، في وحدتها المنظوميّة، إذاً بطريقةٍ غير مباشرة. هكذا أقول إن مفهوم عقلٍ أعلى هو مجرَّد فكرةٍ، أي ينبغي ألا تقوم حقيقته الموضوعيّة على أنه يتعلّق مباشرةً بموضوعٍ (لأننا لو أخذناها بهذا المعنى، لن نتمكّن من تبرير صحّته الموضوعيّة)، بل ستقوم بالأحرى فقط على أنها شيما لمفهوم شيءٍ بعامّةٍ، منظّم بحسب شروط أكبر وحدة عقلٍ، شيما لا يخدم إلا ليحافظ على أكبر وحدةٍ منظوميّة في الاستعمال التجريبيّ للعقل، وذلك بأن يُشتقّ موضوع التجربة وكأنه مشتقٌّ من الموضوع الخياليّ لهذه الفكرة بصفته أساساً لها أو سبباً لها. حينئذٍ يُقال، على سبيل المثال، إن أشياء العالم يجب أن تُعتبر **وكأنها** تستمدُّ وجودها من عقلٍ أعلى. في هذه الحالة تكون الفكرة بالمعنى الصحيح فقط مفهوماً استدلاليّاً وبيِّناً؛ وهو يشير ليس إلى كيف هي بُنية الموضوع، وإنما بأيِّ طريقةٍ، تحت إرشاد هذا المفهوم، يجب علينا أن نبحث عن بُنية وربط موضوعات التجربة بعامة. والآن، لو كان بالإمكان تبيان أن الصور الثلاث للأفكار الترانسندنتالية (**البسيكولوجيّة، الكوزمولوجيّة واللّاهوتيّة**)، على الرغم من أنها ليست على صلةٍ مباشرةٍ مع أيِّ موضوعٍ يُقابلها وليست معيّنةً له، إلا أنها مع ذلك، مع افتراض وجود **موضوعٍ في الفكرة**، تقود إلى وحدةٍ منظوميّةٍ في قوانين الاستعمال التجريبيّ

للعقل، وتوسِّع دائماً المعرفة التجريبيَّة، ولكن من دون أن تكون أبداً على خلافٍ معها، وهي، وبناءً على ذلك، **حكمةٌ** ضروريَّةٌ للعقل بأن يتصرَّف بموجب هذه الأفكار. وهذا هو الاستنباط الترانسنندنتاليٌّ لكلِّ أفكار العقل النظريِّ، ليس كمبادئ مكوِّنةٍ لتوسيع معرفتنا إلى موضوعاتٍ أكثر مما يمكن للتجربة أن تعطيه، بل كمبادئ **تنظيميَّةٍ** للوحدة المنظوميَّة لمتنوِّع المعرفة التجريبيَّة بعامَّةٍ، التي تجد نفسها بمساعدة هذه الأفكار أكثر خصباً واستدراكاً [للأخطاء] داخل حدودها الخاصَّة، إلى درجةٍ لا تصل إليها بفعل مبادئ الفهم لا غير.

نريد أن نربط الأفكار المذكورة على أنها نتيجةٌ **أولاً** لمبادئ (في علم النفس) كلَّ الظاهرات، كلَّ أفعال وكلَّ تذوُّق طبيعتنا أن نربطها هكذا بالخيط الهادي للتَّجربة الداخليَّة، كما لو أن الأمر نفسه هو جوهرٌ بسيطٌ، يوجد باستمرار مع الهويَّة الشخصيَّة (على الأقلّ في الحياة)، في حين تكون حالاتها التي تنتمي إليها الشروط التي تنتمي إلى الجسد كشروطٍ خارجيَّة، تتغيَّر باستمرار. يجب علينا **ثانياً** (في الكوزمولوجيا) أن نتابع شروط مظاهر الطبيعة الداخليَّة وكذلك أيضاً مظاهر الطبيعة الخارجيَّة، في بحثٍ كهذا لا يمكن أبداً أن يكتمل، كما لو أن هذه نفسها، ومن دون أن نُنكر مع ذلك أنه في خارج الظاهرات؛ هناك أسسٌ أولى لهذه الظاهرات قابلةٌ كلِّيّاً لأن تُدرك، ولكن، مع ذلك، من دون أن يجوز لنا أبداً أن نُدبِّر لها مكاناً في سياق تفسير الطبيعة، لأننا لا نعرف [تلك الأسس] إطلاقاً. أخيراً **وثالثاً** (في اللاّهوت) يجب علينا أن نعتبر كلَّ ما لا يمكن أبداً أن ينتمي إلا إلى سياق التجربة الممكنة **كما لو أن** هذه الأخيرة تشكِّل وحدةً مطلقةً، لكنها متعلِّقةٌ أولاً وأخيراً وباقيةٌ دائماً مشروطةً داخل حدود العالم الحسِّيِّ، ولكن في وقتٍ واحدٍ **كما لو أن** لجوهر كلِّ الظاهرات (العالم الحسِّيُّ نفسه) خارج نطاقه أساسٌ وحيدٌ وأعلى

يكفي لكلِّ شيء، أعني عقلاً كأنه قائمٌ بذاته، أصليٌّ وخالقٌ، نوجِّه بالرجوع إليه استعمال عقلنا **نحن** في أكبر توسُّع له **كما لو أن** الموضوعات نفسها قد أخذت أصلها من هذا المثال الأصليِّ لكلِّ عقلٍ. وهذا يعني: أن لا تُشتَقَّ الظاهرات الداخليَّة للنفس من جوهرٍ مفكِّرٍ بسيطٍ، بل أن تُشتَقَّ الواحدة من الأخرى بهدي الفكرة المنظِّمة لكائنٍ بسيطٍ؛ يجب علينا ألا نشتقَّ الظاهرات، النظام ووحدة الكون من عقلٍ أعلى، بل فقط أن نشتقَّ من هذه الفكرة عن كائنٍ كلِّيِّ الحكمة القواعد التي يجب أن تقود العقل في علاقته بالأسباب والمسبَّبات في العالم إلى أحسن صورةٍ من أجلِ إرضائه.

والآن، ليس ثمة أقلُّ مانعٍ يحول دون أن نفترض لهذه الأفكار أيضاً وجوداً موضوعيَّاً ومشخَصَّاً [أي أن نجعل لها شخصاً ماثلاً]. ويرى البعض كلمة "أُقنوم" أنسب]، ما عدا الفكرة الكوزمولوجيَّة، حيث يصطدم العقل بنقيضةٍ حينما تستطيع فعل ذلك (فكرة البسيكولوجيا وفكرة اللاَّهوت لا تحتويان شيئاً مثل هذا)، لأنه لا يوجد تناقضٌ في هاتين الأخيرتين؛ لأنه، كيف يمكن حينئذٍ أن تنكر علينا حقيقتها الموضوعيَّة بما أن من يُنكرها يعلم عن إمكانيَّتها لكي يُنكرها أقلَّ مما نعلم نحن لكي نثبتها؟ إلا أنه، لكي نُقرَّ بوجود شيءٍ، لا يكفي أن نُقنع أنفسنا فقط بأنه لا يوجد أيُّ عائقٍ إيجابيٍّ ضدَّه؛ إذ إنه لا يمكن أن يُسمح باعتبار بنات الأفكار فقط، تعلو على كلِّ مفاهيمنا، ولو لم تكن لتتناقض معها، أن هذه الأفكار هي موضوعاتٌ حقيقيَّةٌ ومعيَّنةٌ بناءً على سلطة العقل النظريِّ وحده الذي يسعى جاهداً لكي يُنجز أهدافه الخاصة. وبالتالي لا يمكن أن تُقبل على أنها حقيقةٌ في ذاتها؛ إنها يمكن أن تخدم فقط بصفتها مماثلةً لأشياء حقيقيَّة، أي لشيما عن المبدأ الأساسيِّ للوحدة المنظوميَّة لكلِّ المعارف. إننا نرفع عن موضوع الفكرة كلَّ الشروط التي تضع حدَّاً

لمفهوم فهمنا، لكنها، من جهةٍ أخرى، هي الشروط الوحيدة لامتلاكنا أيَّ مفهوم معيَّنٍ عن أيِّ شيء. وهكذا نحن نفكُر شيئاً ما من الطبيعة الحقيقيَّةِ الذي ليس لدينا عنه أقلُّ مفهوم، لكننا نتمثَّل به لأنفسنا مع ذلك، كوننا على صلةٍ مع كلِّ منظومة الظاهرات، علاقةً مماثلةً لتلك التي للظاهرات مع بعضها البعض.

وعليه، إذا قبلنا بكائناتٍ مثاليَّةٍ كهذه، فإننا لا نوسِّع في حقيقة الأمر معرفتنا بأشياء تجربةٍ ممكنةٍ، بل نوسِّع فقط الوحدة التجريبيَّة لهذه الأخيرة، بواسطة الوحدة المنظوميَّة التي تعطينا الفكرة لهذا الغرض، الشيما، التي لا تصحُّ إذاً كمبدأ مكوِّنٍ، بل فقط كمبدأ منظِّم. لأنه، أننا نضع شيئاً ما، مطابقاً للفكرة، أو كائناً حقيقيّاً، فإن هذا لا يعني أننا كنا نريد أن نوسِّع معرفتنا بالأشياء بواسطة مفاهيم متعالية؛ إذ إن هذا الكائن سيكون موضوعاً فقط في أساس الفكرة ولا يكون في ذاته موضوعاً في الأساس، إذاً فقط ليعبِّر عن الوحدة المنظوميَّة التي يجب أن تخدمنا كقاعدةٍ للاستعمال التجريبيِّ للعقل، من دون أن نقرِّر مع ذلك أيَّ شيءٍ حول ما هو أساس هذه الوحدة، أو حول ما قد تكون الصفة الداخليَّة لكائنٍ كهذا الذي تُبنى عليه بصفته سبباً.

وهكذا، فإن المفهوم الترانسندنتالي والمعيَّن الوحيد الذي يعطينا إياه العقل النظريُّ فقط عن الله، ما هو إلا مفهوم **التأليه الطبيعيّ**، بأدقِّ ما للكلمة من معنى، أي إن العقل لا يناولنا حتى الصحَّة الموضوعيَّة لمفهوم كهذا، بل فقط فكرةً عن شيءٍ، تؤسِّس عليها كلُّ حقيقةٍ تجريبيَّةٍ أعلى وحدةٍ لها وأقصاها ضرورةً، والتي لا يمكننا أن نفكِّرها، لو أننا قمنا بذلك، إلا بحسب التماثل مع جوهرٍ حقيقيٍّ بالفعل، قد يكون، بموجب قوانين العقل، السبب لكلِّ شيءٍ، لهذا السبب أننا نُقدم بلا تحفُّظٍ على تفكيره كموضوعٍ خاصٍّ، ولم نكن

لنفضّل، في حال اكتفينا بمجرّد فكرة المبدأ المنظّم للعقل، أن نضعه جانباً على أنه يفوق الفهم البشريَّ، اكتفينا بإتمام كلِّ شروط التفكير، الأمر الذي بالإضافة إلى كلِّ ذلك، لا يمكن أن يتوافق مع هدف الوصول إلى وحدةٍ منظوميَّةٍ كاملةٍ في معرفتنا التي، على الأقلِّ، لا يضع لها العقل أيَّ حدود.

من هنا يحدث إذاً أنني، إذا سلَّمتُ بكائنٍ إلهيٍّ، فإنه ليس لديَّ حقيقةً أقلُّ مفهومٍ لا عن الإمكانيَّة الداخليَّة لكماله الأسمى، ولا عن ضرورة وجوده، لكنني حينئذٍ، في ظلِّ هذه الشروط، يمكنني أن أفي كلَّ التساؤلات حقَّها حول ما يتعلَّق بالمصادِف، والتي تلبيّ للعقل مطلبه على أكمل وجهٍ في ما يخصُّ أكبر وحدةٍ يمكنه أن يبحث عنها في استعماله التجريبيّ، ولكن ليس بالنسبة إلى هذه الفَرَضيَّة نفسها؛ وهذا ما يُبرهن على أن مصلحته النظريَّة، وليست قدرته على الإبصار، هي التي تعطيه الحقَّ، انطلاقاً من نقطةٍ تقع بهذا البعد خارج حيِّزه، أن يعتبر من هنا وكأن موضوعاته تنتمي إلى كلٍّ كامل.

هنا يظهر في طريقة التفكير، بالنسبة إلى فَرَضيَّةٍ واحدةٍ بعينها، فرقٌ رقيقٌ دقيقٌ نوعاً ما، ولكن له مع ذلك أهمّيَّةٌ كبيرةٌ في الفلسفة الترانسندنتالية. يمكن أن يكون عندي سببٌ كافٍ لأن أسلِّم بشيءٍ ما على نحوٍ نسبيٍّ (suppositio relativa) من دون أن أكون مخوَّلاً بناءً على ذلك بالتسليم به على نحوٍ مطلق (suppositio absoluta). هذا التمييز صائبٌ عندما يكون علينا أن نتعامل فقط مع مبدأ تنظيميٍّ نعرف بالتأكيد ضرورته في ذاته، ولكن ليس مصدر هذه الضرورة، وأننا لهذا السبب نسلِّم بأساسٍ أعلى، فقط بقصد أن نفكِّر على نحوٍ بالأحرى أكثر تعييناً شموليَّة المبدأ، كما هي الحال مثلاً حينما أفكِّر كموجودٍ كائناً يتناسب مع مجرَّد فكرةٍ، وبكلامٍ أدقّ، مع فكرةٍ

ترانسندنتالية. لأنه، بما أنني لا أستطيع أبداً أن أسلِّم بوجود هذا الشيء في ذاته، لأنه ليس ثمة أيُّ مفهومٍ من المفاهيم التي يمكنني أن أكوِّن بها فكرة موضوعٍ ما على أنه مُعيَّنٌ تمكِّنني من الوصول إليه، ولأن شروط الصحَّة الموضوعيَّة لمفاهيمي هي مستبعَدَةٌ بالفكرة نفسها. إن مفاهيم الحقيقة، الجوهر، السببية، بل حتى مفهوم الضرورة في الوجود، ليس لها، خارج الاستعمال، حيث تجعل المعرفة التجريبيَّة ممكنةً، ليس لها أيُّ معنى على الإطلاق، معنى يكون ليعيِّن أيَّ شيء. لا شكَّ في أنه يمكن لهذه المفاهيم أن تُستعمل إذاً لتفسير إمكانيَّةٍ في العالم الحسِّيِّ، ولكن ليس إمكانيَّة **كلِّيَّة الكون نفسها**، لأنه سيكون على مبدأ التفسير هذا أن يضع نفسه خارج العالم وألا يكون بالتالي بأيِّ شكلٍ من الأشكال موضوع تجربةٍ ممكنة. إلا أنني أستطيع الآن أن أُسلِّم بكائنٍ مثل هذا لا يمكن أن يُفهم، ليس في ذاته بالتأكيد، بل كموضوع مجرَّد فكرةٍ، بالنسبة إلى العالم الحسِّيّ. لأنه، إذا كان ما هو في أساس أكبر استعمال ممكنٍ لعقلي، فكرةً (فكرة الوحدة المنظوميَّة الشاملة التي سأتكلَّم عنها بعد قليلٍ بأكثر دقَّةٍ) لا يمكن أبداً أن تُقدَّم هي بنفسها كما يجب في التجربة، مع أنها، لكي نقرِّب الوحدة التجريبيَّة إلى أعلى درجةٍ ممكنةٍ، ضروريَّةٌ بشكلٍ لا يقبل الجدل، ليس فقط حينما أكون مخوَّلاً، بل أيضاً حينما أكون مرغماً على تشييء هذه الفكرة، أعني مرغماً على أن أضع لها موضوعاً حقيقيّاً بالفعل، حتى وإن لم يكن إلا شيئاً ما بعامَّةٍ لا أعرفه إطلاقاً في ذاته ولا أعطيه أيَّ صفاتٍ مماثلةٍ لمفاهيم الفهم في استعماله التجريبيِّ إلا بمقدار ما يظهر كأساسٍ لهذه الوحدة المنظوميَّة وبالنسبة إليها. إذاً سوف أكوِّن لنفسي، وفقاً للماثلة مع الحقائق في العالم، مع الجواهر والسَّببية والضرورة، فكرة كائنٍ يملك كلَّ هذا بأعلى درجةٍ من الكمال، وبما أن هذه الفكرة تقوم فقط على عقلي، سأستطيع أن أفكِّر هذا الكائن

على أنه **عقلٌ مستقلٌ**، سبب الكون عبر هذه الأفكار لأكبر انسجام ولأكبر وحدةٍ ممكنين؛ بحيث يكون عليَّ أن أُسقط كلَّ الشروطَ المقيِّدة للفكرة، فقط لكي أجعل، بحماية أساسٍ أصليٍّ كهذا، الوحدة المنظوميَّة للمتنوِّع في الكون، ولكي أجعل، بواسطة هذه الوحدة أوسع استعمال تجريبيٍّ للعقل ممكناً، بأن أعتبر هكذا كلَّ العلاقات **كما لو أنها** هي ترتيبات عقلٍ أعلى، يكون عقلنا نسخةً هزيلةً عنه. حينئذٍ أفكِّر هذا الكائن الأعلى بواسطة محض مفاهيم ليس لها أصلاً تطبيقٌ ألا في العالم الحسِّيِّ؛ ولكن، بما أنه ليس لديَّ أيضاً أيُّ استعمال لذلك الافتراض الترانسندنتالي إلا لاستعمال نسبيٍّ، أي لكي يزوِّدني بأساسٍ لأكبر وحدةٍ ممكنةٍ للتجربة، يمكنني، بكلِّ تأكيدٍ، أن أفكِّر، عبر صفاتٍ لا تنتمي إلا إلى العالم الحسِّي وحسب، كائناً أميِّزه عن العالم. ذاك أنني لا أُطالب إطلاقاً ولست مخوَّلاً أيضاً بالمطالبة بمعرفة موضوع فكرتي هذا، حول ما قد يكون في ذاته؛ والسبب في ذلك أنه ليس لديَّ أيُّ مفاهيم، حتى المفاهيم عن الحقيقة، عن الجوهر وعن السببية، بل حتى عن الضرورة، فهي [كلها] تفقد كلَّ معنى وهي عناوين فارغةٌ لمفاهيم، من دون أيِّ محتوى، حينما أُخاطر وأخرج بها إلى خارج حيِّز الحواس. إنني لا أفكِّر علاقة كائنٍ مجهولٍ كلِّياً في ذاته عندي أنا، بأكبر وحدةٍ منظوميَّةٍ ممكنةٍ للكون إلا لكي أعمل منها شيما المبدأ المنظِّم لأوسع استعمال تجريبيٍّ ممكنٍ لعقلي.

إننا، إذا ألقينا الآن نظرةً على الموضوع الترانسندنتالي لفكرتنا، لرأينا حالاً استحالة افتراض أن يكون الواقع **في ذاته** على شابهة مفاهيم الحقيقة والجوهر والسببية... إلخ. لأنه ليس لهذه المفاهيم أدنى تطبيقٍ على ما هو خارج العالم الحسِّي. إذاً فالافتراض الذي يُقيمه العقل عن كائنٍ أعلى يكون سببه الأخير نسبيّاً فقط، مفكَّراً

لصالح الوحدة المنظوميَّة للعالم الحسِّيِّ، وهو شيءٌ ما في الفكرة لا غير، بينما ينقص مفهوم ما هو **في ذاته**. عندئذٍ يتَّضح أيضاً لماذا نشعر بحاجةٍ - بالنسبة إلى ما هو معطى على أنه موجودٌ في الحواس - إلى كائنٍ أصليٍّ **ضروريٍّ** في ذاته، من دون إمكانيَّة أن يكون لدينا مفهوم كائنٍ كهذا ومفهوم **ضرورته** المطلقة.

نستطيع الآن أن نفهم بوضوحٍ نتيجة كلِّ الأنالوطيقا الترانسندنتالية، وأن نعيِّن بدقَّةٍ الهدف الصحيح لأفكار العقل المحض التي أصبحت جدليَّةً فقط جرَّاء سوء فهم وعدم احتراس. إن العقل المحض لا يشغل نفسه فعلاً، ولا يمكن أيضاً أن يكون له عملٌ آخر، نظراً إلى أن ما يُعطى له هو، ليس الموضوعات، من أجل الوصول إلى المفهوم الناتج من التجربة، بل معارف الفهم لكي يصل إلى وحدة المفهوم الناتج عن العقل، أي [وحدة] الترابط في مبدأ. فوحدة العقل هي وحدة المنظومة، وهذه الوحدة المنظوميَّة تخدم العقل ليس موضوعيّاً كمبدأً يسمح له بأن يتوسَّع فوق الموضوعات، وإنما هي تخدمه ذاتيّاً كحكمةٍ تسمح له بأن يتوسَّع فوق كلِّ معرفةٍ تجريبيَّةٍ ممكنةٍ عن الموضوعات. إلا أن الترابط المنظوميَّ الذي يمكن أن يوفِّره العقل للاستعمال التجريبيِّ للفهم، لا يقتصر على تيسير توسُّعه وحسب، بل يضمن أيضاً صحَّته؛ ثمَّ، إن مبدأ وحدةٍ منظوميَّةٍ كهذه هي أيضاً موضوعيَّةٌ، ولكن على نحوٍ غير معيَّنٍ (principium vagum) مبدأً غامض؛ ليس بصفته مبدأً مكوِّناً، لكي يعيِّن شيئاً ما بالنظر إلى موضوعه المباشر، وإنما كمبدأً تنظيميٍّ فقط وكحكمةٍ لتدفع وتثبِّت الاستعمال التجريبيَّ للعقل في طرقٍ لا يعرفها الفهم، إلا ما لا نهاية (غير معيَّنٍ)، من دون أن يذهب أبداً إلى حدِّ أن يكون مخالفاً بأدنى شيءٍ لقوانين الاستعمال التجريبيِّ.

إلا أن العقل لا يستطيع أن يفكِّر هذه الوحدة المنظوميَّة إلا بأن

يُعطي لفكرته في وقتٍ واحدٍ موضوعاً لا يمكن أن يُعطى من أيِّ تجربة؛ لأن التجربة لا يمكنها أبداً أن تقدِّم مَثَل وحدةٍ منظوميَّةٍ كاملة. والحال إن هذا الكائن الذهنيّ (كائن العقل المفكِّر) (ens rationis ratiocinatae) هو إذاً مجرَّد فكرةٍ، ولا يُسلَّم به على أنه شيءٌ حقيقيٌّ على الإطلاق وأنه **في ذاته**، إنما يوضع إشكاليَّاً فقط في الأساس (لأننا لا نستطيع أن نصل إليه بأيِّ مفهومٍ للفهم) لكي يُنظر إلى كلِّ ترابط أشياء العالم الحسّيّ **كما لو** أن أنها لها أساسها في هذا الكائن العقليّ؛ وهذا فقط لكي تؤسَّس عليه الوحدة المنظوميَّة التي لا غنى عنها بالنسبة إلى العقل، ويمكن أن تكون في جميع الأحوال مفيدةً وليست أبداً معيقةً للمعرفة التجريبيَّة للفهم.

إننا نُخطئ حالاً فهم المعنى الصحيح لهذه الفكرة، حينما نعتبر أنها زعمٌ، أو حتى إفتراض شيءٍ حقيقيٍّ بالفعل، قد يُراد له أن يكون بمثابة أساسٍ لبُنية العالم المنظوميَّة؛ وإنه لأجدر أن يُترك غير مقرَّرٍ بالكامل السؤال عن معرفة ما هي في ذاتها طبيعة هذا الأساس الذي يتخفَّى عن مفاهيمنا، وأن توضع فقط فكرةٌ بمثابة وجهة نظرٍ يمكن أن توسَّع انطلاقاً منها فقط ومنها وحدها تلك الوحدة الجوهريَّة إلى هذا الحدِّ بالنسبة إلى العقل والمفيدة إلى هذا الحدِّ بالنسبة إلى الفهم، بكلام آخر: هذا الشيء الترانسندنتالي هو فقط شيما ذلك المبدأ النظريِّ الذي به يوسِّع العقل، بقدر ما يستطيع، الوحدة المنظوميَّة على كلِّ تجربة.

أوَّل موضوع لفكرةٍ كهذه هو أنا نفسي، معتَبَراً فقط كطبيعةٍ مفكِّرة (نفس). فإذا أردتُ البحث عن الصفات الملازمة لكائنٍ مفكِّرٍ موجودٍ في ذاته، يجب عليَّ أن أستجوب التجربة، ولا يمكنني حتى أن أُطبِّق على هذا الموضوع أيّاً من المقولات إذا لم يكن معطىً لي الشيما عنه نفسه في العيان الحسِّيّ. إنني لن أصل أبداً بهذا إلى وحدةٍ

تنظيميَّةٍ لكلِّ ظاهرات الحسِّ الداخليّ. فبدلاً من مفهوم التجربة إذاً المستمَدِّ من التجربة (بدلاً من مفهوم ما هي النفس بالفعل) الذي لا يوصلنا إلى بعيدٍ، يأخذ العقل مفهوم وحدة التجربة ككلِّ تفكيرٍ، وبإدراكه لهذه الوحدة على أنها غير مشروطةٍ وعلى أنها أصيلةٌ، يصنع من هذا المفهوم مفهوماً عقليّاً (فكرةً) عن جوهرٍ بسيطٍ هو في ذاته غير قابلٍ للتحوُّل (هو هو شخصيّاً)، يكون على علاقةٍ مع أشياء حقيقيَّةٍ أخرى خارجاً عنه؛ وبكلمةٍ واحدة، تجعل منه فكرة عقلٍ بسيطٍ قائم في ذاته. ولكن عندئذٍ هو لا يضع أمام عينيه إلا مبادئ الوحدة المنظوميَّة في تفسير ظاهرات النفس: كلُّ التعيينات كما لو أنها في ذاتٍ واحدةٍ، كلُّ القوى، قدر الإمكان، كما لو أنها مشتقَّةٌ من قوَّةٍ أساسيَّةٍ واحدةٍ، كلُّ تغيُّرٍ كما لو أنه يرجع إلى حالاتٍ يمرُّ فيها كائنٌ دائمٌ هو وحيدٌ وبنفسه، ويتمثَّل أن كلَّ **الظاهرات** في المكان كما لو كانت تحدث على أنها مختلفةٌ تماماً عن عمليَّات **التفكير**. وما على بساطة الجوهر... إلخ. إلا أن تكون شيما هذا المبدأ التنظيميّ، ولا يُفترض إطلاقاً أن يكوِّن الأساس الفعليّ لصفات النفس. لأن هذه الصفات يمكن أيضاً أن تقوم على أسسٍ مختلفةٍ تماماً، غير معروفةٍ إطلاقاً من قِبَلنا. ومن جهةٍ أخرى، إن هذه المحمولات لن تسمح لنا بمعرفة النفس في ذاتها، من حيث إن هذه المحمولات، حتى ولو سلَّمنا بصحَّتها بشكلٍ مطلقٍ بالنسبة إليها من حيث إنها تقوم كمجرَّد فكرةٍ لا يمكن أبداً أن يتمَّ تمثُّلها في الواقع للنفوس. انطلاقاً من فكرةٍ بسيكولوجيَّةٍ كهذه لا يمكن أن تصدر إلا فائدةٌ، إذا اتخذ أحدنا الحيطة، كي لا يعتبرها كمجرَّد فكرةٍ، أي أنها لا تصلح إلا نسبياً للاستعمال المنهجيِّ بالنظر إلى ظاهرات نفسنا. لأنه، لما لم تكن أيُّ قوانين تجريبيَّةٍ للظاهرات الجسديَّة، التي هي من نوعٍ آخر كلِّياً، تختلط في توضيحات ما يخصُّ الحسَّ الداخليَّ وحده؛ هنا لن يُسمح لأيِّ فرضيَّاتٍ حَذِقةٍ،

كخلق أو هدم وإعادة خلق النفوس... إلخ، أن تُقبل؛ إذاً سيكون اعتبار هذا الشيء للحسّ الداخليّ نقيّاً بالكامل وغير مختلطٍ، هكذا يكون اعتبار موضوع هذا الحسّ الداخليّ إذاً نقيّاً تماماً ومن دون أيّ خلطٍ بصفاتٍ غير متجانسة؛ بالإضافة إلى ذلك إن البحث الذي أتمّه العقل متّجهٌ بطريقةٍ بحيث يُرجع، قدر الإمكان، مبادئ التفسير، في هذا الموضوع، إلى مبدأٍ واحدٍ يُنجز على أفضل وجهٍ، بل لا يمكن أن يُنجز إلا بواسطة شيما مثل هذا الذي يتطلّب منا أن ننظر إلى هذا الشيء المثاليّ على أنه وجودٌ حقيقيّ. فالفكرة البسيكولوجيّة لا يمكن أن تعني شيئاً آخر ألا شيما مفهومٍ تنظيميّ. ولنفترض فعلاً أنني أريد أيضاً أن أسأل فقط عمّا إذا كانتْ النفس في ذاتها ليست روحيّةً، فهذا السؤال لن يكون له معنى على الإطلاق. لأنه، عبر مفهوم كهذا، أنا لا أضع جانباً الطبيعة الجسديّة وحسب، بل كلّ طبيعةٍ بعامّةٍ، أي كلّ محمولات أي تجربةٍ ممكنةٍ، إذاً كلّ الشروط التي تتيح لي بأن أفكّر بموضوعٍ لهذا المفهوم، فليكن: هذا الذي هو وحده يتيح لي القول إن لهذا المفهوم معنى.

الفكرة التنظيميّة الثانية للعقل النظريّ فقط هي مفهوم العالم بعامّة. ذاك أن الطبيعة هي بالمعنى الصحيح وحدها الموضوع الوحيد المعطى الذي، بالنظر إليه، يحتاج العقل إلى مبادئ تنظيميّة. هذه الطبيعة مزدوجة، فهي إمّا الطبيعة المفكِّرة أو الطبيعة الجسديّة. لكن، في ما يخصّ هذه الأخيرة، إذا ما أردنا أن نفكِّرها في إمكانيّتها الداخليّة، أي أن نعيّن كيف تنطبق المقولات عليها، فإننا لسنا بحاجةٍ إلى أيّ فكرةٍ، أي إلى أيّ تمثُّلٍ يتجاوز التجربة؛ ومن جهةٍ أخرى، إن فكرةً ليست حتى ممكنةً بالنسبة إلى طبيعةٍ كهذه، بما أن العيان الحسّيّ هو وحده الذي يُرشدنا هنا، وليس كما يحدث في المفهوم البسيكولوجيّ الأساسيّ (أنا) الذي يحتوي **قبلياً** صورةً معيّنةً للتفكير،

أي وحدته. فلا يبقى لنا إذاً للعقل المحض إلا الطبيعة بعامّة، وكمال الشروط فيها بحسب مبدأٍ ما. إن الكلِّيَّة المطلقة لسلسلات هذه الشروط، في اشتقاق حلقاتها، هي فكرةٌ لا يمكنها أبداً أن تتحقَّق بالكامل في الاستعمال التجريبيّ للعقل نعم، لكنها مع ذلك تخدم كقاعدة تأمر بأنه يجب علينا في تفسير ظاهراتٍ معطاةٍ (نزولاً أو صعوداً) أن نتصرَّف **كما لو كانت** السلسلة في ذاتها لامتناهيةً، إذاً في **اللاّتعيين** (in indefinitum)، ولكن حيث يُعتبر العقل المحض أن نفسه كسبب معيّنٍ (في الحرّية)، إذاً في المبادئ العمليّة، كما لو أننا لا نكون نجد أنفسنا أمام شيءٍ للحواسّ، بل للفهم المحض، حيث لم يعد بالإمكان أن تكون الشروط موضوعةً داخل سلسلة الظاهرات، وإنما خارجها، وحيث يمكن أن تُعتبر سلسلة الحالات **كما لو أنها** تعرف بدايةً مطلقةً (بواسطة سبب معقول). كلُّ هذا يُبرهن على أن الأفكار الكوزمولوجيّة ليست سوى مبادئ تنظيميّةٍ وأنها بعيدةٌ جداً عن أن تضع، وكأنها مكوِّنةٌ، كلِّيَّةً حقيقيةً فعلاً لهذه السلسلات. يمكن [للقارئ] أن يبحث عن بقيّة هذه التحليلات في موقعها، في نقيضة العقل المحض.

فكرة العقل المحض الثالثة التي تحتوي افتراضاً نسبياً فقط لكائنٍ على أنه السبب الواحد والكافي تماماً لكلّ السلسلات الكوزمولوجيّة، هو مفهوم العقل عن **الله**. ليس لدينا حتى أقلُّ أساسٍ للقبول بشكلٍ مطلقٍ بموضوع هذه الفكرة (**لكي نفترضه في ذاته**)؛ فما هو إذا هذا الذي ربّما يخوِّلنا، أو حتى ربما يجيز لنا فقط أن نؤكّد أو أن نؤكّد، انطلاقاً من المفهوم الذي لدينا عنه فقط، الوجود في ذاته لكائنٍ على أعلى درجةٍ من الكمال وضروريٍّ في طبيعته، لو لم يكن العالَم، الذي بالنسبة إليه وحسب يمكن أن يكون هذا الإفتراض ضرورياً؟ هكذا يُرى بوضوح أن فكرة هذا الكائن، مثلها

مثل كلِّ الأفكار النظريَّة، لا تريد أن تقول أكثر من أنه، إذا لم يكن سوى العقل يأمر باعتبار كلِّ علاقةٍ في العالم وفقاً لمبادئ الوحدة المنظوميَّة، وبالتالي كما لو أنها كلُّها مأخوذةٌ بوجه الإجمال تصدر عن كائنٍ وحيدٍ يشمل كلَّ شيءٍ فيه كما عن سبب أعلى وكافٍ تماماً. هكذا يتَّضح أن العقل في هذه الحالة لا يمكن أن يكون له هدفٌ سوى قاعدته **الخاصَّة الصوريَّة في توسيع استعماله التجريبيّ، ولكن ليس أبداً توسعاً إلى خارج كلِّ حدود الاستعمال التجريبيّ**، وأنه بالتالي لا يتخفَّى تحت هذه الفكرة أيُّ مبدأ مكوِّنٍ لاستعماله الموجَّه نحو تجربةٍ ممكنة.

هذه الوحدة الصوريَّة الأعلى، التي تقوم فقط على مفاهيم العقل، هي الوحدة **الغائيَّة** للأشياء، والمصلحة **النظريَّة** للعقل تجعلها ضروريَّةً لكي يُعتبر كلُّ تنظيم في العالم **كما لو** كان صادراً عن قصد عقلٍ أعلى. ويفتح مبدأٌ كهذا بالفعل أمام عقلنا، حينما يطبَّق على حيِّز التجارب، آفاقاً جديدةً تماماً بهدف ربط أشياء العالم وفقاً لقوانين غائيَّة. وهكذا يصل إلى أكبر وحدةٍ منظوميَّةٍ لها. إن افتراض عقلٍ أعلى بصفته السبب الوحيد للكون، ولكن غير الموجود حقيقةً إلا في الفكرة، يمكن إذاً ألا يكون دائماً مفيداً للعقل ولن يكون بإمكانه أبداً أن يضيره. هكذا، إذا سلَّمنا بالنسبة إلى هيئة الأرض (التي هي كُرَويَّةٌ لكنها مسطَّحةٌ إلى حدٍّ ما عند القطبين)[50]، إلى

(50) الفائدة الناجمة عن الهيئة الكُرَويَّة، في حالة الأرض، معروفةٌ جداً أكثر من أيِّ هيئةٍ أخرى. ولكن قليلون هم الذين يعلمون أن تسطيح الأرض الخفيف عند القطبين إلى هيئة شبه الكرة هو الوحيد الذي يمنع كُتَل الأرض اليابسة، أو أيضاً الجبال الأصغر منها أن ترتفع ربما بفعل هزَّات أرضيَّةٍ، يمنع باستمرارٍ، حتى في زمنٍ ليس بطويلٍ، محور الأرض من أن يتزحزح؛ لكن انتفاخ الأرض تحت خطِّ الاستواء يشكِّل جبلاً بهذا الحجم، بحيث لن يكون بإمكان الاهتزاز أبداً أن يعدِّل كثيراً من موقعه بالنسبة إلى المحور. ومع ذلك لا يتردَّد البعض في تفسير هذه الهيئة الحكيمة بتوازن الكتلة الأرضية التي كانت في الماضي جسماً سائلاً.

الجبال والبحار،...إلخ. إذا سلَّمنا مسبقاً بوجود مقاصد كليَّة الحكمة بالتمام لخالقٍ أعلى، فإننا باتِّباعنا هذا الطريق يكون باستطاعتنا أن نقوم بمجموعةٍ من الاكتشافات. وإذا بقينا عن هذا الافتراض، بصفته فقط مبدأً تنظيميّاً، فإن الخطأ نفسه لا يمكن أن يُضرَّ بنا.

إن النتيجة الوحيدة التي يمكن أن تأتي عنه فعلاً، لا يمكن أن تقوم إلا في هذا، أنه، حيث كنا ننتظر ربطاً غائيّاً (nexus finalis)، لم نجد سوى ربطٍ كان ببساطةٍ ميكانيكياً أو فيزيائيّاً (nexus effectivus). إننا سنفقد وحدةً إضافيّةً، لكننا لا نُفسد بأقلّ شيءٍ الوحدة العقليَّة في استعمالها التجريبيّ. من ناحيةٍ أخرى، حتى هذا العائق يمكنه أن يوظِّف القانون نفسه، في قصده العامّ والغائيّ. ففي واقع الأمر، مع أنه يمكننا أن نُثبت لمشرِّح [العالِم في علم التشريح] خطأً يعود إلى عضو ما من جسم حيوانيٍّ إلى جسدٍ، حينما نستطيع أن نبرهن أن هذا الرابط غير موجودٍ، ويكون مع ذلك مستحيلاً تماماً أن يُبَرهَن، بالنسبة إلى حالةٍ خاصَّةٍ، أن ترتيباً للطبيعة، كائناً ما يمكنه أن يكون، هو محرومٌ كلِّيّاً من غاية. لهذا السبب توسِّع الفيزيولوجيا (فيزيولوجيا الأطباء) أيضاً معرفتها التجريبيَّة المحدودة جداً عن غايات بُنية جسدٍ عضويٍّ بلجوئها إلى مبدأٍ [يقول:] إن العقل المحض وحده له غاياتٌ، إلى حدّ أنهم يقبلون فيه على نحوٍ جريءٍ بالكامل وفي الوقت نفسه على وفاقٍ مع كلّ الأناس الأذكياء، أن كلَّ شيءٍ في الحيوان له منفعته ويتطابق مع قصدٍ إيجابيّ؛ وهذا افتراضٌ، إذا كان ينبغي أن يكون مكوَّناً، يذهب إلى أبعد بكثيرٍ مما يمكن لملاحظتنا أن تُجيزه لنا؛ الأمر الذي يمكن أن يوضِّح إذاً أنه ليس سوى مبدأٍ تنظيميٍّ للعقل لكي يصل إلى الوحدة المنظوميَّة الأعلى بواسطة فكرة السببية الغائيَّة للسبب الأعلى للعالم، ثمَّ، **كما لو أن**

هذه، كونها العقل الأعلى، هي، بحسب القصد الأوسع، سبب كلّ شيء.

ولكن، أيّما كان، إذا أهملنا هذا التقييد للفكرة لتكون فقط للاستعمال التنظيميّ، فإن العقل يبقى عرضةً للتضليل بطرقٍ عدة، فيترك أرض التجربة التي يجب عليها مع ذلك أن تضع معالم دربه وتخرج وتغامر إلى ما وراء هذه الأرض في ما هو غير القابل للفهم وغير القابل للاستكشاف، على عليائه، حيث يقع لا محالة فريسةً للدوران منذ ذلك الحين الذي يُدرك فيه، أنه، بتبنّيه وجهة النظر هذه، قد انقطع بالكامل عن كلّ استعمال قادرٍ على جعله متوافقاً مع التجربة.

أوّل الأخطاء الناجم عن واقع أننا نستعمل فكرة كائن أعلى ليس على نحوٍ تنظيميّ بالكامل، (وهذا مخالفٌ لطبيعة فكرةٍ)، وإنما بنيويّاً هو **العقل الكسول**[51] (ignava ratio). يمكننا أن نسمّي بهذا الاسم كلّ مبدأ يجعل اعتبار استكشافه للطبيعة في أيّ حيّزٍ انتشر وكأنه ناجزٌ بإطلاقٍ، وأن العقل إذاً يركن إلى الراحة وكأنه أتمّ عمله بالكامل. لهذا السبب، فالفكرة البسيكولوجيّة، حينما تُستعمل كمبدأ مكوِّنٍ لتفسير ظاهرات نفسنا، وبعد ذلك لتوسيع معرفتنا لهذا الحامل أيضاً إلى ما وراء كلّ تجربةٍ (في ما يخصّ حالتها بعد الموت)، هي

(51) هكذا سمّى الجدليّون القدامى استنتاجاً خاطئاً كان يُصاغ على هذا النحو: إذا كان قَدَرٌ يقتضي أنه يجب عليك أن تُشفى من هذا المرض، فإن هذا سيحدث، إن لجأت إلى طبيبٍ أو لم تلجأ.. ويقول **شيشرون** [هو ماركوس توليّوس شيشرون Marcus Tullius Cicero) (106 - 48 ق. م.) سياسيٌ وخطيبٌ ومحام رومانيٌّ. بقيت خطب الدفاع الذي ألقاها أشهر ما كتب. تنقّل في ولائه السياسيّ لمختلف حكّام روما موافقاً أو معارضاً. طبّع الميتافيزيقا اليونانيّة والأخلاق بحيث يتقبّلها الرومان. له: *De affectiis, De finibus* وغيرهما من المؤلّفات الفلسفيّة، وقد حفظ جزءٌ كبيرٌ من رسائله (المترجم)]. إن طريقة التفكير هذه لها اسمها من أنها، ذا ما اتُّبعت لا تبقي إطلاقاً أيّ استعمالٍ للعقل في الحياة. هذا هو السبب الذي يجعلني أطلق الاسم نفسه على حجّة العقل المحض السفسطائيّة.

بالتأكيد مريحةً جداً للعقل، لكنها تفسد وتدمِّر من الأساس كلَّ استعمالٍ طبيعيٍّ لهذا العقل بحسب إرشاد التجارب. هكذا يفسِّر صاحب المذهب الروحانيّ وحدة الشخص انطلاقاً من وحدة الجوهر المفكِّر، التي يعتقد أنه يُدركها إدراكاً حسّيّاً في الأنا مباشرةً؛ أو المصلحة التي نحملها تجاه الأشياء التي يجب أن تجري فقط بعد وفاتنا، إعتباراً من وعينا بالطبيعة الروحيَّة لذاتنا المفكِّرة... إلخ. ويعفي نفسه من كلِّ بحثٍ طبيعيٍّ محاولاً أن يتبيَّن من مبادئ فيزيائيَّةٍ للتفسير أسباب هذه الظاهرات الداخليَّة التي تميِّزنا، بأن يمرَّ، وكأنه بقولٍ قاطعٍ من عقلٍ متعالٍ، على المصادر الباطنة للمعرفة في التجربة، وهذا بغية راحته، ولكن إجحافاً بكلِّ فهم. وتظهر هذه النتيجة المضرَّة واضحةً أكثر للعيان أيضاً في الدوغمائيَّة التي يمكن أن ترافق فكرتنا عن عقلٍ أعلى وعن المنظومة اللاَّهوتية هو الطبيعة (المنظومة الطبيعيَّة - اللاَّهوتيَّة) التي تجد أساسها خطأً فيها. لأنه حينئذٍ، كلُّ الغايات التي تظهر في الطبيعة، وهي غالباً ما تكون مصاغةً من أجلنا، تخدم طمأنتنا أثناء البحث عن الأسباب، أي، بدلاً من أن نبحث عنها في القوانين العامَّة لطريقة عمل المادَّة نستنجد مباشرةً بقضاء المحكمة الأعلى الذي لا يُسبر ونعتبر حينئذٍ أن جهد العقل قد انتهى لأننا نعفي أنفسنا من استعماله، وهو، حقيقةً ليس لديه خطٌّ هادٍ خارج هذا الذي يوفره لنا نظام الطبيعة وخارج سلسلة التغيُّرات بحسب قوانينها الداخليَّة العامَّة. ولكي لا نقع في هذا الخطأ، يجب علينا أن نبحث، من ناحية الغايات، بعض أجزاءٍ فقط من الطبيعة، مثلاً: انقسام اليابسة وبُنيتها، تركيبة واتجاه بعض سلسلات الجبال، أو حتى فقط التنظيم الموجود في ممالك النبات والحيوانات، وإنما علينا أن ننظر إلى الوحدة المنظوميَّة هذه للطبيعة بطريقةٍ **عامَّةٍ بالكامل**، في علاقةٍ بفكرة عقلٍ أعلى. لأننا عندئذٍ ننطلق من غائيَّةٍ تتأسَّس على قوانين عامَّةٍ للطبيعة من دون أن نستثني أيَّ

ترتيبٍ خاصٍّ، بل إنها أصبحت مميَّزةً من قِبَلنا بناءً على كونها أكثر أو أقلَّ وضوحاً؛ هكذا يكون لدينا مبدأٌ منظِّمٌ للوحدة المنظوميَّة للربط الغائيّ، من دون أن نكون مع ذلك قادرين على تعيينها مسبقاً، بل يجب أن نستمرَّ في متابعة البحث، بانتظار أن نجد هذه الغاية وفقاً للربط الطبيعيّ - الآليّ بموجب قوانين عامَّة. لأنه، هكذا فقط يكون بإمكان مبدأ الغائيَّة أن يوسِّع دائماً استعمال العقل بالنظر إلى التجربة، من دون أن يُلحق بها ضرراً كائناً ما كان.

الخطأ الثاني الناجم عن سوء فهم الوحدة المنظوميَّة هو خطأ العقل المقلوب (perversa ratio [التعبير اليونانيّ]: ما هو أخيرٌ يصبح أول). كان ينبغي لفكرة الوحدة المنظوميَّة أن تخدم فقط البحث، بصفتها مبدأً تنظيميّاً، وحدةً كهذه في ربط الأشياء على أساس قوانين عامَّةٍ للطبيعة، لأنه، بقدر ما نلقى وحدةً كهذه عن طريق التجربة، سنعتقد أننا اقتربنا أيضاً أكثر من استعمالها الكامل، حتى ولو أنه لن يكون بإمكاننا أبداً أن نصل حقاً إلى هذا الكمال. إلا أن هذا الخطأ يقلب طريقة [عمل] العقل. نبدأ بشخصنة [أي. نجعل له شخصاً ماثلاً] مبدأ الوحدة الغائيَّة وبإعطاء تعيينٍ تشبيهيٍّ [أي: تشبيه الله بالمخلوقات] لمفهوم عقلٍ أعلى لأنه لا يُسبر في ذاته إطلاقاً، ونمضي من ثَمَّ بغرض أهدافٍ معيَّنةٍ على الطبيعة عنوةً وبطريقةٍ استبداديَّةٍ بدلاً من أن نتابع البحث عنها، كما هو مفروضٌ، بالطرق التجريبيَّة؛ وهكذا فالغائيَّة التي تقع على عاتقها فقط مهمَّة أن تُدرج وحدة الطبيعة على أساس قوانين عامَّةٍ إنما تساعد بالأحرى على تدمير هذه القوانين، لا بل تُعيق العقل عن الوصول إلى هدفه الخاصّ به، أي أن يُبرهن، انطلاقاً من أسسٍ طبيعيَّةٍ، على وجود سببٍ عقليٍّ أعلى، لأنه، إذا لم يكن بإمكاننا أن نفترض غائيَّةً أعلى في الطبيعة **قبْلياً**، أي على أنها تنتمي إلى ماهيَّتها، فكيف يُراد لنا أن

نكون موجَّهين إلى البحث عنها، وأن نقترب على سلَّم درجاتها من الكمال الأعلى لخالقٍ قابلٍ إذاً لأن يُعرف **قبْلياً** بوصفه ببساطةِ الكمال الأعلى الضروريّ؟ يتطلَّب المبدأ التنظيميُّ ببساطةٍ أن تُفترض الوحدة المنظوميَّة **كوحدة الطبيعة** التي لا تُعرف فقط تجريبيّاً، بل **قبْلياً**، مع كونها لا تزال غير معيَّنة. لكن، إذا وضعت لها مسبقاً أساساً كائناً أعلى منظِّماً، حينئذٍ تلغى بالفعل وحدة الطبيعة. لأن هذه الوحدة غريبةٌ كلِّيّاً عن طبيعة الأشياء وعارضةٌ، ولا يمكن أيضاً أن تُعرف انطلاقاً من قوانين عامَّةٍ لها. من هنا تنتج في البرهنة دائرةٌ مشكوكٌ فيها، بما أننا نفترض ما كان يجب في حقيقة الأمر أن يُبرهن عنه.

أن يُفسَّر المبدأ التنظيميُّ للوحدة المنظوميَّة للطبيعة على أنه بنيويٌّ، ثمَّ، أن يُفترض ما هو فقط في الفكرة التي توضع في أساس الاستعمال المتَّسق للعقل على أنها مشخصنةٌ [أي: يُجعل لها شخصٌ ماثلاً] بمثابة سبب، هذا يعني بلبلة العقل ليس إلا. يتَّبع استكشاف الطبيعة دربه مقتصراً فقط على اجتياز سلسلة الأسباب الطبيعيَّة وفقاً للقوانين العامَّة لهذه الطبيعة، ويتبع دائماً ضوء الفكرة عن مبدعٍ لهذا الكون، ليس لكي يشتقَّ الغائيَّة، التي يتابعها باستمرارٍ، من هذا الكائن الأعلى، بل لكي يصل إلى معرفة وجوده من الغائيَّة التي ينشدها في ظاهرات الطبيعة، ثمَّ، بقدر المستطاع، في وجود كلِّ الأشياء، لكي يعرف هذا الكائن، إذاً، على أنه ضروريٌّ بإطلاق. فهل أن هذا المسعى الأخير سينجح أم لا؟ إن هذه الفكرة هي دائماً صحيحةٌ في ذاتها ويجب أن تبقى كذلك، وكذلك استعمالها أيضاً يجب أن يكون قد تمَّ حصره في شروط مبدأٍ تنظيميٍّ وحسب.

الوحدة الكاملة والغائيَّة هي الكمال (مأخوذاً بالمعنى المطلق). فإذا لم نجد هذه الوحدة في طبيعة الأشياء التي تشكِّل موضوع التجربة بأكمله، أي كلِّ معرفةٍ صحيحةٍ لدينا موضوعيّاً، إذاً في

القوانين العامَّة والضروريَّة للطبيعة، كيف سيكون بإمكاننا أن نستدلَّ مباشرةً من هذه الوحدة على فكرة الكمال الأعلى وفكرة الضروريِّ المطلقة عن كائن أصليٍّ، هو بذلك مصدر كلِّ مسبَّبيَّةٍ؟ إن أكبر وحدةٍ منظوميَّةٍ، بالتالي أيضاً الوحدة الغائيَّة، يشكّلان المدرسة، والمبدأ الأساسيَّ أيضاً لإمكانية الاستعمال الأقصى للعقل البشريِّ. وفكرة هذه الوحدة هي مرتبطةٌ أيضاً ارتباطاً لا ينفصل بجوهر عقلنا. فبالتالي، هذه الفكرة بالنسبة إلينا مشرَّعةٌ. ويكون من الطبيعيِّ جداً أن نسلِّم بعقلٍ مشرِّع عقلٌ أصليٌّ (intellectus archetypes)، تُستمدُّ منه كلُّ وحدةٍ منظوميَّةٍ للطبيعة، بوصفها موضوعاً لعقلنا.

لقد قلنا في معرض كلامنا عن مناقضات العقل المحض: إن كلَّ الأسئلة التي يطرحها العقل المحض، ما كان لها إلا أن تكون قابلةً لأن تجد جواباً، وأن الاعتذار بالحدود التي لمعرفتنا، التي هي مشروعةٌ في كثير من الأسئلة حول الطبيعة، مثلما أنه لا مفرَّ منها، لا يمكن أن يُسمح به هنا، لأن المعنيَّ بشأنه هنا لا يدور حول طبيعة الأشياء، بل إن الأسئلة التي تُطرح هنا إنما تُطرح فقط بطبيعة العقل، وليس إلا، حول بُنيته الداخليَّة. ونستطيع الآن أن نُثبت هذا الزعم الجريء كما يظهر عليه بدايةً، بالنظر إلى السؤالين اللذين فيهما أكبر مصلحةٍ للعقل المحض، وأن نضع هكذا نهايةً كاملةً لمعالجتنا لديالكتيك العقل المحض.

إذاً، إذا طُرح السؤال (بالنسبة إلى لاهوتٍ ترانسندنتالي)[52]

(52) ذلك الذي سبق وقلته من قبل عن الفكرة البسيكولوجيَّة وعن مصيرها الخاصّ، بصفتها مبدأً للاستعمال التنظيميِّ للعقل فقط، يعفيني من أن أفسّر بنوع خاصّ أيضاً الوهم الترانسندنتالي الذي توجد بموجبه هذه الوحدة المنظوميَّة لكلِّ تنوُّع الحسّ الداخليّ متمثّلةً مشخَّصَنةً أي: يُجعل لها شخصٌ ماثلاً. الطريقة في ذلك هي شبيهةٌ بتلك التي لحظها النقد حيال المثال اللاّهوتيّ.

أولاً: هل يوجد شيءٌ ما متمايزٌ عن العالم، يكون قادراً على احتواء أساس نظام العالم وترابطه بموجب قوانين عامّةٍ؟ الجواب هو: **بدون أدنى شكّ**. لأن العالم هو مجموع ظاهراتٍ، يجب إذاً أن يوجد أساسٌ ترانسندنتالي ما لهذه الظاهرات، أي أساسٌ لا يمكن أن يكون قابلاً لأن يفكَّر ألا للفهم المحض. إذا كان السؤال **ثانياً**: هل هذا الكائن جوهرٌ، له حقيقةٌ عليا، ضروريٌّ... إلخ؟ أُجيب: **ليس لهذا السؤال أيُّ معنى**. لأن كلَّ المقولات التي أسعى بواسطتها أن أكوّن مفهوماً عن أي موضوع تجربةٍ ممكنةٍ كهذا، ليس لها أيُّ استعمال سوى الاستعمال التجريبيّ، وأنه ليس لها أيُّ معنى حينما لا تكون مطبَّقةً على موضوعات تجربةٍ ممكنةٍ، أي مطبَّقة على العالم الحسّيّ. وخارج هذا الحقل هي محض عناوين لمفاهيم يمكن قبولها، نعم، ولكن ليس بدرجة أنها تجعلنا نفهم شيئاً ما. إذا كان السؤال، **ثالثاً**: ألا يجوز أن يكون بإمكاننا على الأقلّ أن نفكّر هذا الكائن المتمايز عن العالم وفق **مماثلةٍ** مع موضوعات التجربة؟ الجواب هو: **بلا شكّ**، ولكن فقط على أنه موضوعٌ في الفكرة وليس في الحقيقة، أي فقط من حيث هو قوام الوحدة المنظوميّة، قوام نظام وعائيّة بُنية العالم التي يجب على العقل أن يجعلها المبدأ التنظيميّ لبحثه في الطبيعة. أكثر من ذلك، يمكننا أن نقبل في هذه الفكرة بجرأةٍ، ومن دون أن نخشى اللّوم، بعض التشبيهات [أي: أقوال من يشبِّه الله بالمخلوقات] المفيدة للمبدأ التنظيميّ الذي نتكلَّم عنه. لأنه لا توجد أبداً إلا فكرةٌ واحدةٌ ليست على صلةٍ إطلاقاً بشكلٍ مباشرٍ بكائنٍ متمايزٍ عن العالم، لا بل بالمبدأ التنظيميّ للوحدة المنظوميّة للعالم [أيضاً]، إلا فقط بواسطة شيما لهذه الوحدة، أي لعقلٍ أعلى يكون هو سببها الأصليُّ وفقاً لمقاصد حكيمة. أما ما يمكن أن يكون هذا اللا - سبب لوحدة العالم، فنحن لا نعرفه، لأننا لا نستطيع أن نكتشف ذلك من فكرةٍ؛ نحن نعرف فقط كيف ينبغي علينا أن

نستعمله، أو بالأحرى أن نستعمل فكرة هذا المبدأ الأصيل، بالنسبة إلى الاستعمال المنظوميّ للعقل بالنظر إلى أشياء العالم.

ولكن، هل **نستطيع** مع ذلك، على هذه الطريقة (ربما يتابع أحدٌ طرح السؤال)، القبول بمبدعٍ للعالم، يكون وحيداً، حكيماً وكلّيَّ الحكمة؟ **من دون أدنى شكّ**، نحن نستطيع ليس فقط أن نفترض كائناً كهذا، بل يجب علينا بالضرورة أن نفعل ذلك. ولكن، ألا نوسّع، في هذه الحالة، لهذا السبب معرفتنا خارج حيّز التجربة الممكنة؟ **إطلاقاً**. لأننا افترضنا فقط شيئاً ما، ليس لدينا عنه أقلُّ مفهومٍ عمّا هو في ذاته (مجرّد موضوع ترانسندنتالي)؛ أما بالنسبة إلى النظام المنظوميّ والغائيّ لبُنية العالم، وهما اللتان يجب أن نفترضهما حينما ندرس الطبيعة؟ فإننا لم نفكِّر هذا الكائن غير المعروف من قِبَلنا إلا **وفقاً للمماثلةِ** مع عقلٍ (مفهومٌ تجريبيٌّ)، أي أننا، بالنسبة إلى الغايات والكمال التي تؤسَّس عليه، فقد خصّصنا له بحقٍّ تلك الصفات التي، بحسب شروط عقلنا، لا يمكن أن تحتوي أساس وحدةٍ منظوميّةٍ كهذه. هذه الفكرة مؤسّسةٌ بالكامل إذاً **بالنسبة إلى استعمالنا لعقلنا في العالم**. أمّا في حال كنا نريد أن نعطيها صحّةً موضوعيّةً على الإطلاق، فنكون قد نسينا عندئذٍ أن الكائن الذي نفكِّره هكذا إنما هو في الفكرة فقط؛ وبما أننا لا نكون بدأنا حينئذٍ من قاعدةٍ غير قابلةٍ إطلاقاً لأن تُعيَّن بواسطة تبصُّرٍ في العالم، فإننا سنكون عاجزين عندئذٍ عن أن نطبّق هذا الاستعمال التجريبيَّ للعقل بالشكل المناسب.

ولكن (يستطرد أحدهم سائلاً)، هل أستطيع مع ذلك، على هذه الطريقة، أن أستعمل مفهوم وفَرَضيّةَ كائنٍ أعلى في التبصُّر العقليِّ في العالم؟ نعم، ولهذه الغاية كانت أصلاً هذه الفكرة بالذات مثبَّتةً من قِبَل العقل، كقاعدةٍ أساسية. ولكن، هل يجوز لي أن أعتبر أوامر موجَّهةً عمداً نحو غايةٍ، تلك الانتظامات التي توحي بتوافقٍ مع الهدف، التي

أجعلها مستمدَّةً من الإرادة الإلهيَّة، وإن يكن بواسطة ترتيباتٍ خاصَّةٍ أُدخلت لهذا الغرض إلى العالم؟ نعم، بإمكانكم أن تفعلوا ذلك، ولكن هكذا، بحيث لا يكون ثمة فرقٌ بين أن يُقال: إن الحكمة الإلهيَّة قد نظَّمت كلَّ شيءٍ وفقاً لأهدافها العليا، وأن يُقال: إن الحكمة العليا هي مبدأٌ منظِّمٌ للبحث في الطبيعة، ومبدأٌ لوحدتها التنظيميَّة ولغائيَّتها وفقاً لقوانين عامَّةٍ للطبيعة، حتى هناك حيث لا نلاحظ هذه الوحدة؛ بكلام آخر، يجب، حيث تلاحظونها، أن يكون بكلِّ تأكيدٍ سواءً بالنسبة إلَيكم أن تقولوا: لقد أرادها الله هكذا، أو أيضاً: الطبيعة هي التي نظَّمتها على هذا النحو. لأن أكبر وحدةٍ منظوميَّةٍ وغائيَّةٍ التي كان يتطلَّب عقلكم أن تُعطى كأساسٍ، كنظام المبدأ المنظِّم، هي فكرة عقلٍ أعلى؛ وبقدر ما تلقون حينئذٍ من توافقٍ مع غاياتٍ في العالم، وأنتم تتبعون هذا المبدأ، بقدر ما تملكون من إثباتٍ لشرعيَّة فكرتكم. ولكن، بما أن المبدأ المذكور لم يكن له أيُّ قصدٍ آخر سوى البحث عن الوحدة الضروريَّة للطبيعة، وعن أكبر وحدةٍ يمكن أن تكون، فبالتأكيد نحن مدينون لها، بالقدر الذي نصل به إليها، لفكرة كائنٍ أعلى؛ ألا أننا لا نستطيع، من دون أن ندخل في تناقضٍ مع أنفسنا، أن نترك جانباً القوانين العامَّة للطبيعة، من حيث إنها تكوِّن هذا الذي فقط بالنظر إليه وجدت الفكرة نفسها مأخوذةً كأساسٍ، ولا أن نعتبر عندئذٍ هذا البُعد الغائيَّ للطبيعة، كما لو أنه شيءٌ عَرَضيٌّ وفوق الطبيعة، لأنه لم يكن يحقُّ لنا أن نسلِّم بكائنٍ فوق الطبيعة، يملك الصفات المذكورة، بل فقط أن نأخذ كأساسٍ فكرة هذا الكائن لكي نعتبر، وفقاً للمماثلة مع تعيينٍ سببيٍّ، الظاهرات على أنها مترابطةٌ منظوميّاً الواحدة مع الأخرى.

ولهذا السبب نفسه يحقُّ لنا أيضاً أن نُدخل إلى فكرة سبب العالم ليس فقط تشبيهيَّةً [أي: قول من يشبِّه الله بالمخلوقات] أكثر دقَّةً (لأننا، من هذا التشبيه لن يكون بإمكاننا أن نسند إليه أيُّ صفةٍ

إطلاقاً)، أي على أنه كائنٌ ذو فهم، مشاعر اللَّذَّة والألم، وبالتالي ذو رغبةٍ وإرادةٍ... إلخ. ولكن، عليَّ أن ننسب إليه [في نفس الوقت] كمالاً لامتناهياً، يتخطَّى إذاً بكثيرٍ الكمال الذي يمكن أن يكون على حقٍّ بتخطِّيه عبر معرفتنا بنظام العالم. لأن القانون التنظيميَّ للوحدة التنظيميَّة يفرض علينا في واقع الأمر أنه يجب علينا أن ندرس الطبيعة **كما لو أن** افتراض الوحدة المنظومية والغائية من كلِّ الجهات، يمكن أن نلقاها إلى ما لا نهاية حتى في أكبر تنوُّعٍ ممكن. لأنه، بالرغم من أننا لا نكتشف أو لا نصل ألا إلى بُعدٍ ضئيلٍ من كمال العالم هذا، إلا أنه من شأن تشريع عقلنا أن يبحث عنه وأن يفترضه في كلِّ مكان؛ وسيكون علينا بالضرورة أن يكون دائماً مفيداً لنا، من دون أن يكون بإمكانه أن يُلحق بنا ضرراً، أن نوجِّه تحليل الطبيعة بموجب هذا المبدأ. ولكن، يجب أن يكون واضحاً وضوحاً كاملاً أنه في هذا التمثُّل لفكرة كائنٍ أعلى، من حيث أعتبرها بمثابةِ أساسٍ، وواضحٌ أيضاً أنه ليس وجود كائنٍ كهذا ولا معرفتي به، وإنما فقط الفكرة عنه هي التي أضعها كأساسٍ، فأنا، بالتالي، حينما أعمل وفقاً لفكرةٍ كهذه، أن لا أشتقَّ بالمعنى الصحيح شيئاً من هذا الكائن، بل من الفكرة عنه فقط، أي من طبيعة أشياء العالم. كذلك يبدو أن بعض الوعي، وإن كان غير متطوِّرٍ، بما يجب أن يكون عليه الاستعمال الصحيح لمفهومنا العقليِّ هذا، قد أملى على فلاسفة كلِّ الأزمنة اللُّغة المتواضعة والمعقولة لمَّا ناقشوا حكمة وعناية الطبيعة والحكمة الإلهيَّة كما لو أنهما عبارتان مترادفتان؛ وحتى لمَّا بقوا في حيِّز العقل النظريِّ فقط، نراهم فضَّلوا العبارة الأولى، بسبب أنها تُقصي الإدِّعاء بتأكيدٍ أكثر ممَّا يحقُّ لنا أن نؤكِّد، وأنها تعود في وقتٍ واحدٍ بعقلنا إلى الحيِّز الخاصِّ به، الطبيعة.

وهكذا، فإن العقل المحض الذي بدا في أوَّل الأمر وكأنه يعدنا ليس بأقلَّ من توسيعٍ لمعارفنا إلى ما وراء كلِّ حدود التجربة، قد

وجد أنه لا يحتوي، إذا ما تفحصناه بدقةٍ، إلا مبادئ تنظيميَّةً، تفرض بلا شكٍّ بقوَّتها وبوظيفتها على معرفتنا وحدةً أعلى من التي يمكن أن يصل إليها الاستعمال التجريبيُّ للفهم. ولكن، بما أن مبادئ الفهم هذه بالضبط، هي التي تُبعد إلى مسافةٍ بهذا القدر من البعد الهدف الذي يحاول هو أن يقترب منه، فإنها تحمل إلى أقصى درجةٍ، عبر الوحدة التنظيميَّة، إنسجامها مع نفسها. ولكن، بالمقابل، إذا أُسيء فهمها، وإذا اعتُبرت على أنها مبادئ بُنيويَّةٌ لمعرفةٍ متعاليةٍ، بواسطة ظاهرٍ برَّاقٍ نعم، لكنه مضلِّلٌ، فإنها ستُنتج إقناعاً وعلماً متغطرساً، وبذلك تناقضاتٍ ونزاعاتٍ أبديَّة.

*

هكذا تبدأ كلُّ معرفةٍ بشريَّةٍ من العيانات، تمضي من هنا نحو المفاهيم، وتنتهي مع الأفكار. ومع أن لديها، بالنسبة إلى كلٍّ من هذه العناصر الثلاثة مصادر معرفيَّةٌ **قبْلياً**، فهي تبدو عند النظرة الأولى، كأنها تستخفُّ بحدود التجربة؛ إلا أن نقداً في غاية الإتقان يبرهن مع ذلك على أن كلَّ عقلٍ، في الاستعمال النظريِّ لن يكون بإمكانه أبداً أن يذهب بهذه الوسائل إلى أبعد من حيِّز التجربة الممكنة، وأن الغاية الحقيقيَّة المقصودة لمَلَكة المعرفة الأعلى هي ألا تُستخدم إلا كلُّ الطرق وكلُّ مبادئ هذه الطرق، من أجل تقصِّي الطبيعة في كنهها متَّبعين كلَّ المبادئ الممكنة للوحدة، وأهمها وحدة الغايات، ولكن ليس أبداً لتخطِّي حدود الطبيعة التي لا يوجد خارجها **بالنسبة إلينا** سوى مكانٍ فارغ. صحيحٌ أن الفحص النقديَّ لكلِّ القضايا التي يمكن أن توسِّع معرفتنا إلى خارج التجربة الفعليَّة قد أقنعتنا كفايةً، في الأنالوطيقا الترانسندنتالية، بأنه لن يكون بإمكانها أبداً أن تقودنا إلى شيءٍ أكثر من تجربةٍ ممكنةٍ، ولو لم نكن ننظر بعين الريبة حتى حيال القضايا النظريَّة والعامَّة الأشدَّ وضوحاً، ولو

لم نكن مفتونين بمطامح خادعةٍ ومشوّقةٍ للتخلُّص من القوَّة الزاجرة التي لوضوحها، لكان بإمكاننا فعلاً أن نعفي أنفسنا من الاستماع المتعِب لكلِّ الشهود الجدليِّين الذين يُحضرهم العقل المتعالي لمساندة ادِّعاءاته؛ لأنه علينا أن نعرف بيقينٍ تامٍّ أنه، مهما كانت اعترافاته صحيحةً، هي لاغيةٌ وعديمة القيمة، لأنها تتعلَّق بنوعٍ من المعرفة لا يمكن لأحدٍ أن يصل إليه بأيِّ وسيلةٍ كانت. ولكن، بما أنه لا توجد نهايةٌ للنقاش إذا لم نستطع أن نكتشف السبب الحقيقيَّ للأوهام التي يمكن أن يُخدع بها الأكثر حكمةً، وبما أن تحليل كلِّ معرفتنا المتعالية إلى عناصرها يحتوي في ذاته (كونه دراسةً لطبيعتنا الداخليَّة) قيمةً لا يُستهان بها؛ أما بالنسبة إلى الفيلسوف، فهي واجبٌ، لم يكن من الضروريِّ أن يُنظر فقط في تفاصيلها حتى مصادرها الأولى، فهذا العمل هو ما ينكبُّ عليه العقل النظريُّ؛ بل بالإضافة إلى ذلك، بما أن الظاهر الجدليَّ، هنا، خادعٌ، ليس فقط بالنسبة إلى الحكم، بل أيضاً بالنسبة إلى المصلحة التي نأخذ فيها هنا حكماً، بما أن الظاهر مغرٍ وطبيعيٌّ دائماً وسيبقى هكذا في المستقبل، لذا فمن الحكمة أن نسجِّل بإسهابٍ، إن صحَّ القول، أعمال هذه الدعوى وأن نودعها في سجلَّات العقل البشريِّ، لكي نستطيع أن نتجنَّب في المستقبل أخطاءً من هذا النوع.

II

علم المناهج الترانسدنتالية

إذا أخذتُ بالاعتبار مجموع كلِّ معرفة العقل المحض والنظريِّ على أنه بناءٌ لدينا على الأقلِّ فكرةٌ عنه فينا، فإنني سأستطيع القول تبقى لنا في علم العناصر الأوّلي موادُّ البناء مقدَّراً ومعيَّناً، لأيِّ بنيانٍ يكون كافياً وما يكون ارتفاع ومتانة البناء نفسه. الواقع هو أننا، بالرغم من أننا كنا نطمح إلى بناء برجٍ كان ينبغي أن يبلغ السماء،

لكنه لم يكن بالإمكان الوصول إلا إلى اكتشاف أن الموادَّ المتوفرة لم تكن كافيةً إلا لبناء بيتٍ سكنيٍّ، واسعٍ بما يكفي ما حاجتنا إليه على صعيد التجربة، ويكفي ارتفاعه لكي يُشرف عليها؛ أما أن ذلك المشروع كان لا بدَّ وأن يفشل، بسبب نقصٍ في الموادِّ، حتى من دون أن يُنسب هذا الفشل إلى بلبلة اللغة التي كانت ستغرّق حتماً العاملين حول المخطَّط الذي يجب العمل بموجبه وإلى تشتُّتهم في كلِّ أنحاء العالم، لكي يبني كلُّ واحدٍ، على أساس مخطَّطه، البناء الخاص به. أما بالنسبة إلينا نحن هنا، فنحن منشغلون بالمخطَّط أكثر من انشغالنا بالبناء؛ وبما أننا قد حُذِّرنا من الأخطار التي قد تداهمنا في حال غامرنا ودخلنا في مخطَّطٍ تعسُّفيٍّ وأعمى، ربما يتجاوز كلَّ قدرتنا، وليس باستطاعتنا مع ذلك أيضاً أن نُعرض عن بناء مسكنٍ متينٍ، لذا يتوجب علينا أن نُقيم جرداً لبناءٍ يكون متناسباً مع الموادِّ المعطاة لنا ومع حاجاتنا في وقتٍ واحد.

أفهم إذاً بنظريةٍ ترانسندنتاليةٍ للمنهج تعيين الشروط الصوريَّة لمنظومةٍ كاملةٍ للعقل المحض. ولتحقيق هذا الهدف، سيكون علينا أن نهتمَّ بـ **علم**، بـ **قانونٍ**، بـ **معماريَّةٍ** وأخيراً بـ **تاريخ** للعقل المحض. وسوف نستعمل، انطلاقاً من وجهة نظرٍ ترانسندنتالية، ما يحاولون فعله في المدارس تحت اسم **المنطق العمليّ**، بالنسبة إلى استعمال الفهم بعامةٍ، لكنهم يسيئون إنجازه، لأنه، لما كان المنطق العامُّ غير محدَّدٍ بأيِّ نوعٍ معيَّنٍ من معرفة الفهم (مثلاً، ليس بالمعرفة المحضة) ولا بموضوعاتٍ معيَّنة، فإن هذه المدارس لا تستطيع أن تفعل شيئاً آخر، من دون أن تستعير معارف من علومٍ أخرى، سوى أن تعرض عناوين لـ **مناهج ممكنةٍ** وعباراتٍ تقنيةٍ، تُستخدم بخصوص ما هو منظوميٌّ في كلِّ أصناف العلوم، والتي تخبر سلفاً الطالب الناشئ بالأسماء التي لن يتعلَّم معرفة دلالتها واستعمالها إلا في ما بعد.

الفصل الأول
من نظام علم المناهج الترانسندنتالي
نظام العقل المحض

إن الأحكام السالبة التي ليست سالبةً من حيث صورتها المنطقيَّة وحسب، بل أيضاً من حيث محتواها، لا تقع موقع اهتمام خاصٍّ عند تطلُّع الناس إلى المعرفة؛ هم يعتبرون تماماً أنها أعداء حاسدون لتطلُّعنا نحو المعرفة الذي لا ينفكُّ يسعى وراء توسيعها، وحتى تكاد توجد حاجةٌ للمدافعة لكي نجعل هؤلاء الأعداء يتساهلون فقط، وأكثر من ذلك أيضاً، لكي نحصل لتلك الأحكام على تقديرٍ ومنزلة.

نعم، بإمكاننا **من وجهة نظرٍ منطقيَّةٍ** أن نعبِّر عن كلِّ قضيَّةٍ بصيغةٍ سلبيَّة؛ أما بالنظر إلى محتوى معرفتنا بعامةٍ، هل تتوسَّع بحكم أو توضع لها حدودٌ، فليس للأحكام السلبيَّة من عملٍ خاصٍّ بها إلّا **منع الخطأ**. ومن هنا بالذات تكون القضايا السالبة التي يجب أن تمنع معرفةً خاطئةً هناك حيث لا يمكن أبداً مع ذلك أن يقع خطأٌ، تكون بالتأكيد صحيحةً جداً، لكنها مع ذلك فارغة، أي إنها غير ملائمةٍ على الإطلاق لهدفها، ولهذا السبب هي في معظم الأحيان مثيرةٌ للسخرية، كما هي حال هذا الخطيب الذي كان يقول إن الإسكندر الكبير(*) (The Great Alexander) لم يكن ليغزو بلداً من دون جيش.

(*) هو **الإسكندر الكبير** (356 ـ 323 ق. م.)، تلميذ **أرسطو**. أخضع بلاد اليونان الثائرة ووحَّد مدنها ثم تقدَّم لمواجهة الفرس نحو آسيا واحتلَّ المشرق حتى مصر حيث أسَّس الإسكندرية وعاد فتوجَّه نحو الشرق ودخل بلاد فارس وأحرق الكثير من مدنها. وحَّد البلاد التي احتلَّها تحت حكمٍ واحدٍ، ولكن، بعد وفاته، تقاسم جنرالاته البلاد واستتبت لكلٍّ منهم السلطة في الجزء الذي استولى عليه.

ولكن، حيث تكون حدود معرفتنا الممكنة ضيّقةً جداً، تكون الرغبة في الحكم كبيرةً؛ فالظاهر الذي يَمْثُل مغرياً جداً والضرر الذي يمكن أن ينتج عنه كبيرٌ جداً، هنا يكون **سالب** التعليم، الذي لا يخدم إلا حمايتنا من الأخطاء، له أيضاً أهمِّيَّةٌ أكثر بكثير من النصائح الموجبة التي ربما تجد معرفتنا أنها ازدادت بواسطتها. نفهم بـ **نظام الإلزام** الذي يضع حدّاً، وفي نهاية الأمر يُبيد الميل الدائم نحوَ الانحراف عن بعض القواعد. **والنظام** مختلفٌ عن **الثقافة** التي ينبغي أن توفِّر فقط مهارةً من دون أن تلغي بالمقابل **مهارةً** أخرى كانت موجودةً. ومن أجل تكوين موهبةٍ تحتوي في ذاتها مسبقاً الميل نحو التعبير عن نفسها، فالنظام سيكون إذاً مساهمةً سالبةً[53]، على عكس الثقافة والعلم اللذين يأتيان بمساهمةٍ موجبة.

أن يكون المزاح، وبنفس القدر المواهب التي تسمح لنفسها بحركةٍ حرَّةٍ وبدون حدود (مثل المخيِّلة وحضور الذهن) هي التي تتطلَّب، نظراً لاعتبارات عدَّةٍ، نظاماً، هذا شيءٌ يُسلِّم به كلُّ إنسان. ولكن، ما يبدو غريباً بالمقابل، هو أن العقل يتطلَّب هو نفسه نظاماً في حين أن واجبه هو، يكون أن يفرضه هو على كلِّ المطامع الأخرى. ولقد نجا في واقع الأمر حتى الآن من إذلالٍ من هذا النوع تماماً، لأنه، أمام رؤية الاحتفاليَّة والعناية اللتين يظهر بهما، لم يكن ليخطر ببال أحدٍ الشكُّ بلعبةٍ مستهترةٍ يمكن أن تضع تخيُّلاتٍ مكان مفاهيم وألفاظاً مكان أشياء.

(53) لا يخفى عليَّ في لغة المدرسة أن مصطلح **نظام** يُستعمل بشكلٍ عام مرادفاً لمصطلح تعليم. إلا أن ثمة في المقابل حالاتٍ أخرى كثيرة حيث المصطلح الأوَّل، بمعنى **تربية**، يميَّز بعنايةٍ في تلك اللغة عن المصطلح الثاني بمعنى **نصيحة** وتقتضي طبيعة الأشياء نفسها ذلك أيضاً، لكي يُحافظ بسبب هذا الفرق على المصطلح الوحيد الملائم وأتمنى ألا يسمح أحدٌ لنفسه أبداً باستعمال هذه الكلمة بمعنى آخر غير المعنى السلبيّ.

لسنا بحاجةٍ إلى أيِّ نقدٍ للعقل [المحض] في استعماله التجريبيِّ، لأن مبادئه تكون خاضعةً دائماً لامتحانٍ مستمرٍّ هو محكُّ التجربة؛ وكما هي الحال في علم الرياضيات، حيث يجب على المفاهيم العقليّة أن تُقدَّم فوراً **في الواقع** في العيان المحض، وكلُّ ما لا أساس له وما هو تعسُّفيٌّ يُكشف بذلك بلا صعوبة. ولكن، حيث لا يكون العقل مثبَّتاً على خطٍّ واضحٍ بتأثير العيان التجريبيِّ أو العيان المحض، أي حينما يُستعمل في الحيِّز الترانسندنتالي للمفهوم المحض، فإنه يكون بحاجةٍ كبيرةٍ جداً إلى نظامٍ لكي يكبح ميله نحو التوسُّع إلى ما وراء التجربة الممكنة، ويحولَ بينه وبين الانحراف والخطأ. وفي حقيقة الأمر، إن منفعة فلسفة العقل المحض لها بأكملها هذه الصفة المميِّزة السلبيَّة. قد يكون بالإمكان إصلاح الأخطاء الفرديَّة. ولكن، حينما نجد، كما هي حال العقل المحض، منظومةً كاملةً من الأوهام والخديعات، مرتبطةً في ما بينها ارتباطاً متيناً ومتعلِّقةً بمبادئَ عامةٍ، يظهر أنه من المطلوب وجود تشريعٍ خاصٍّ بالكامل وسلبيٍّ، يكون، تحت تسمية **نظام** قائمٍ على طبيعة العقل وموضوعات استعماله المحض، وكأنه يُقيم منظومةً من الحرص ومحاسبة الذات، لا تستطيع أن تصمد بوجهها أيُّ ظاهرةٍ كاذبةٍ ومتحذلقةٍ، بل يجب أن تفضح نفسها على الفور، بغضّ النظر عن كلِّ أسباب تبريراتها.

ومع ذلك لا بدَّ من الملاحظة أنني في هذا الجزء الرئيسيِّ الثاني من النقد الترانسندنتالي، لا أوجِّه نظام العقل المحض نحو المضمون، بل فقط نحو منهج المعرفة، انطلاقاً من العقل المحض. وقد تمَّ الوصول إلى الأول في نظريَّة العناصر. لكن استعمال العقل المحض، أياً كان الموضوع الذي يطبَّق عليه، هو متشابهٌ وفي وقتٍ واحدٍ مختلفٌ عن كلِّ ما عداه بطبيعته الترانسندنتالية، بحيث إنه، مع

غياب نظريَّةٍ سلبيَّةٍ تحذرّه، أي نظريةٍ معدَّةٍ بشكلٍ خاص بهذا الغرض، لن يكون بالإمكان تجنُّب الأخطاء المرتبطة بالضرورة بالاستعمال غير الصحيح لمناهج كهذه، هي، مع أنها ملائمةٌ للعقل في ظروفٍ أخرى، لكنها ليست كذلك هنا.

الفقرة الرئيسية الأولى
من الفصل الأول
نظام العقل المحض في استعمال دوغمائيّ

يعطي علم الرياضيات أسطع مثلٍ عن عقلٍ محضٍ يتوسَّع بنجاحٍ من تلقاء نفسه، من دون مساعدة التجربة. والأمثلة على ذلك مُعديةٌ، خاصةً للقدرة نفسها التي تتبجَّح بشكلٍ طبيعيٍّ بأنها في حالاتٍ أخرى قد لاقت الحظَّ نفسه الذي كان قد أصابها في حالةٍ خاصة. ولهذا السبب يأمل العقل المحض أن يتمكَّن في استعماله الترانسندنتالي من أن يتوسَّع بسعادةٍ وبشكلٍ جذريٍّ بنفس القدر الذي وُفِّق إلى فعله في استعماله الرياضيّ، خاصةً إذا ما طبَّق عليه المنهج ذاته الذي كان مفيداً هنا على ما يبدو. إذاً من المهمّ جداً بالنسبة إلينا أن نعلم: هل المنهج المتَّبع للوصول إلى اليقين القاطع، الذي هو في هذا العلم الأخير الذي يُسمَّى **علم الرياضيات**، هل هو واحدٌ متماهٍ مع ذلك [المنهج] الذي يخدم في البحث عن اليقين ذاته في الفلسفة والذي لا بدَّ من تسميته في هذا الميدان دوغمائيّاً.

المعرفة **الفلسفية** هي **المعرفة العقليَّة** بواسطة **مفاهيم**، المعرفة **الرياضيَّة** بواسطة **بناء** المفاهيم. أمَّا **بنى** مفهوماً فيعني قدَّمه **قبْلياً** في العيان الذي يلائمه. إذاً، لبناء مفهوم لا بدَّ من عيانٍ **غير تجريبيٍّ**، يكون بالتالي، بصفته عياناً، شيئاً **منفَرداً**، إنما مع ذلك، بصفته بناء مفهومٍ (عن تمثُّلٍ عامٍّ)، يجب أن يعبِّر في التمثُّل عن صحَّةٍ لكلِّ

العيانات الممكنة بلا استثناء التي تنتمي إلى نفس المفهوم. وهكذا، أبني مثلّثاً بأن أصوّر الموضوع المتناسب مع هذا المفهوم إما بواسطة تخيُّلٍ في العيان المحض، أو على أساس هذا التخيُّل نفسه، حتى على الورق، في العيان التجريبيّ؛ لكنني في كلّ حالةٍ من هاتين الحالتين، **قبْلياً** بالكامل، من دون أن أكون قد استعرت نموذجه من تجربةٍ أياً كانت. كلُّ شكلٍ من الأشكال المرسومة تجريبيٌّ، لكنه يخدم للتعبير عن المفهوم دون مساسٍ بعموميَّته، لأنه في هذا العيان التجريبيّ يتوجَّه النظر فقط نحو عمليَّة بناء المفهوم، وبالنسبة إليه فإن كلَّ التعيينات الكثيرة، مثلاً بالنسبة إلى الحجم، الأضلاع والزوايا، فسيَّان، ولهذا يجرَّد من هذا التنوُّع الذي لا يغيِّر مفهوم المثلَّث.

تنظر المعرفة الفلسفيّة إذاً فقط إلى الخاصّ في العامّ؛ المعرفة الرياضيّة تنظر إلى العامّ في الخاص، لا بل في الفرديّ، ومع ذلك في وقتٍ واحدٍ **قبْلياً** وبواسطة العقل، بحيث إنه، مثلما أن هذا الفرد معيَّنٌ تحت شروطٍ معيَّنةٍ عامَّةٍ للبناء، كذلك موضوع المفهوم، الذي يتناسب معه فقط بصفته شيما له، يجب أن يُفكَّر على أنه معيَّنٌ بوجه العموم.

فقوام الفرق الجوهريّ بين هاذين النوعين من المعرفة العقليَّة هو إذاً في هذه الصورة، وهو لا يعتمد على اختلاف مادَّتهما أو موضوعهما. وأولئك الذين اعتقدوا أنهم يميِّزون الفلسفة عن علم الرياضيَّات بقولهم إن الأولى لها فقط **الكيف** كموضوع، في حين أن الثاني له فقط **الكمّ**، هؤلاء قد أخذوا النتيجة على أنها السبب. صورة المعرفة الرياضيَّة هي سبب واقع أن هذه المعرفة لا يمكن أن يُحمل إلا على **كمِّيَّات**. ذاك أن مفهوم الحجم هو وحده القابل لأن يُبنى، أي لأن يُقدَّم **قبْلياً** في العيان. أما الصفات فلا يمكن أن تقدَّم إلا في أيِّ عيانٍ آخر غير العيان التجريبيّ. ومن هنا لا يمكن أن تكون معرفةٌ

عقليّةٌ بتلك الصفات إلا بواسطة مفاهيم. وهكذا، لا يستطيع أحدٌ أن يستمدَّ من مكانٍ آخر غير التجربة عياناً مناسباً لمفهوم الحقيقة. ولكن، لا يستطيع أحدٌ أبداً أن يحظى **قبْلياً** بها انطلاقاً من ذاته وقبل الوعي التجريبيّ الذي يمكن أن يكون له بها. يمكننا أن نصنع من الشكل المخروطيّ موضوع عيانٍ من دون أيّ مساعدةٍ تجريبيَّةٍ وفقاً للمفهوم وحسب، أما لون هذا المخروط فيجب أولاً أن يكون معطىً بهذه التجربة أو بتلك. لا أستطيع تقديم مفهوم سبب بعامَّةٍ في العيان بطريقةٍ أخرى إلا في مثلٍ توفّره لي التجربة... إلخ. فضلاً عن ذلك، تهتمُّ الفلسفة أيضاً، ليس أقلَّ من الرياضيات، بالكمِّيَّات، مثلاً الكلِّيَّات، اللا- نهاية... إلخ. وتهتمُّ الرياضيات أيضاً بالفرق بين الخطوط والمساحات على أنها أمكنةٌ ذات صفةٍ مختلفةٍ، مع اتصال بالامتداد كصفةٍ لها. ولكن، مع أن لها حالاتٍ كهذه موضوعاً مشتَرَكاً، فالطريقة التي يعالج بها العقل موضوعاً كهذا تختلف تماماً في التفكير الفلسفيّ عنها في التفكير الرياضيّ. يقتصر الأول على المفاهيم العامّة، بالمقابل لا يستطيع التفكير الثاني أن يُنجز أيَّ شيءٍ بمجرد المفهوم، بل يُسرع حالاً لينظر فيه واقعيّاً إلى المفهوم، إنما مع ذلك ليس تجريبياً، بل فقط في عيانٍ تمثّله **قبْلياً**، أي بناه وحيث يجب على ما يتبع ذلك من شروطٍ عامَّةٍ للبناء أن يكون صحيحاً أيضاً بعامَّةٍ لموضوع المفهوم المبنّي.

لنعطِ مفهوم مثلَّثٍ لفيلسوفٍ ولنترك له أن يكتشف على طريقته تلك العلاقة المحدَثة بين مجموع زواياه وزاويةٍ قائمة. كلُّ ما لديه تحت تصرُّفه هو صورةٌ محدَّدةٌ من ثلاثة خطوطٍ مستقيمةٍ ومن عددٍ مماثلٍ من الزوايا محتواةٍ في داخلها. تحت هذه الشروط، يمكنه فعلاً أن يفكِّر قدر ما يريد في هذا المفهوم؛ إنه لن يستنتج منه أيَّ شيءٍ جديد. بإمكانه أن يحلِّل ويشرح مفهوم الخطِّ المستقيم، أو مفهوم

الزاوية، أو العدد ثلاثة، لكنه لن يتمكّن من الوصول إلى صفاتٍ أخرى لا تكون موجودةً أبداً في هذه المفاهيم. أما إذا طُرح السؤال على عالم الهندسة فإنه سيبيّن مثلّثاً قبل كلّ شيء. ولأنه يعرف أن مجموع زاويتين قائمتين يتطابق تماماً مع مجموع كلّ الزوايا المجاورة التي يمكن أن تُرسم انطلاقاً من نقطةٍ على خطّ مستقيم، فهو يُطيل ضلعاً من مثلّثه ويحد زاويتين متجاورتين تساويان معاً زاويتين قائمتين. عندئذ يقسم الزاوية الخارجية لهذا المثلّث، ويرى أن زاويةً تنتج عنه هنا، زاويةً خارجيّةً مجاورةً مساويةً لزاوية داخليةٍ...إلخ هو يصل بهذه الطريقة، عبر سلسلة من الاستدلالات، مهتدياً دائماً بالعيان، إلى نتيجة السؤال كاملة الوضوح وفي وقتٍ واحدٍ عامّة.

إن علم الرياضيات لا يبني فقط كمّيّاتٍ (quanta)، كما هي الحال في علم الهندسة، بل يبني أيضاً الكمّيّة المحضة (quantitatem) كما في الجبر، حيث يجرّد بالكامل من طبيعة الموضوع الذي ينبغي أن يُفكّر بحسب مفهوم كمّيّةٍ كهذا. هو يختار لنفسه طريقةً للإشارة إلى كلّ البنايات والكمّيّات بعامّةٍ (أعدادٌ) مثل أعداد الجمع، الطرح... إلخ. استخراج الجذور؛ وبعد أن يكون قد أشار أيضاً إلى المفهوم العامّ للكمّيّات بحسب العلاقات التي تقيمها هذه الكمّيّات، كلّها عمليةٌ تُنتج أو تعدّل الكمّيّة؛ وحينما يتعلّق الأمر بقسمة كمّيّةٍ على كمّيّةٍ أخرى، تجمع صفاتها إلى الواحدة وإلى الأخرى وفقاً للصورة التي تخدم الإشارة إلى القسمة، وهكذا، بمساعدة بناءٍ رمزيّ، تصل، كما وصلت الهندسة أيضاً، وفقاً لبناءٍ بيّنٍ أو هندسيّ (للموضوعات نفسها) حيث المعرفة الاستدلالية لن يكون بإمكانها أبداً أن تصل بواسطة مجرد مفاهيم.

ما عسى أن يكون السبب لهذا الوضع المختلف بهذا القدر حيث يوجد الفلاسفة وعلماء الرياضيات، فيسلك الأولون درب

المفاهيم بينما يسلك الأخيرون درب العيانات التي يعرضها **قبْلياً** بما يوافق مفاهيمه؟ السبب واضحٌ مما سبق وعرضناه آنفاً في التعاليم الأساسيَّة الترانسندنتالية. فالسبب لا يتعلَّق هنا بقضايا تحليليَّةٍ، وهي ما يمكن أن يتمَّ إنتاجها بمجرد تحليل المفاهيم (حيث سيتغلَّب الفيلسوف على خصمه ولا شكَّ)، وإنما يتعلَّق بقضايا تأليفيَّةٍ يجب أن تُعرف **قبْلياً**. لأنه ينبغي ألا أفكِّر فعلياً في مفهومي عن المثلَّث (لأنه ليس ثمة شيء أكثر من مجرد التحديد)، بل ينبغي علي بالأحرى أن أتجاوز مفهوماً كهذا، موجِّهاً نفسي نحو الصفات التي لا تُلقى في مفهومٍ كهذا، وهي مع ذلك تنتمي إليه. غير أن هذا مستحيلٌ إذا لم أعيِّن موضوعي على أساس شروط العيان التجريبيّ أو العيان المحض. ولكن، في الحالة الأولى، لن أحصل من وراء ذلك إلا على قضيَّةٍ تجريبيَّةٍ (بفعل قياس الزوايا) فاقدةٍ لكلِّ عموميَّةٍ وأكثر من ذلك أيضاً لكلِّ ضرورةٍ وهي غريبةٌ تماماً عن تساؤلنا. في الحالة الثانية توجد طريقة عملٍ يتَّصف بها البناء بالمقابل، وفي هذه الحالة بالذات الهندسة، التي أُضيف فيها، في عيانٍ محضٍ، ليس مختلفاً عن ذلك التجريبيّ، شيما مثلَّثٍ بعامة، وبالتالي إلى مفهومه؛ بهذه الطريقة لن يكون بالإمكان ألا يتمَّ تبنِّي بناء[54] قضايا تأليفيَّةٍ عامَّة.

سيكون إذاً من العبث، إذا ما تفلسفتُ حول المثلَّث، أي إذا ما فكَّرت فيه استدلاليَّاً، من دون أن أتقدَّم بذلك أصغر تقدُّم إلى ما وراء مجرد التعريف الذي كنتُ أُرغمتُ - لكن ذلك شرعاً - على البدء معه. هنا يوجد بلا شكٍّ تأليفٌ ترانسندنتالي بناءً على مجرد مفاهيم وهو بدوره لا ينجح ألا بالنسبة إلى الفيلسوف، لكنه لا يُعفى أبداً بأكثر من الشيء بعامَّةٍ، من حيث الشروط المطلوبة لكي يكون

(54) هذه الكلمة غير واردة في طبعة A.

بإمكان الإدراك الحسّيّ للشيء أن ينتمي إلى التجربة الممكنة. أما في المسائل الرياضيَّة فالموضوع ليس هذا أبداً ولا هو حول الوجود بعامَّةٍ، بل حول الصفات المميِّزة للموضوعات في ذاتها، فقط حيث تكون متَّحدةً مع مفهوم هذه الموضوعات.

لم نسعَ في المثل المذكور إلا إلى توضيح ما هو الفرق الشاسع بين الاستعمال الاستدلاليّ للعقل بموجب مفاهيم والاستعمال الحدْسيّ لهذه المفاهيم بواسطة بناء المفاهيم. والآن، من الطبيعيّ أن نتساءل حول ما عسى أن يكون السبب لضرورة هذا الاستعمال المزدوج للعقل وتحت تأثير أيِّ شروطٍ قد يكون بالإمكان التعرّف على وجود الاستعمال الأول أو الثاني.

تتعلَّق كلُّ معرفةٍ لدينا في نهاية التحليل بعياناتٍ ممكنة؛ لأنها هي الوحيدة التي يمكن أن يكون موضوعٌ معطىً فيها. إلا أن مفهوماً **قبْلياً** (مفهوماً غير تجريبيٍّ) إما أن يحمل في ذاته مسبقاً عياناً محضاً، وفي هذه الحالة يكون قابلاً لأن يُبنى، وإما أن يحتوي تأليف عياناتٍ ممكنةٍ فقط، هي غير معطاةٍ **قبْلياً**، وعندئذ يمكن بلا شكٍّ بفضله الحكم تأليفياً و**قبْلياً**، ولكن بالطريقة الاستدلالية فقط، وفقاً لمفاهيم، وليس أبداً بطريقةٍ حدْسيَّةٍ، عبر بناء المفهوم.

والحال إنه من كلِّ العيانات، لا يوجد أيٌّ منها يكون معطىً **قبْلياً**، ما عدا مجرد صورة الظاهرات، المكان والزمان، ولا يستطيع مفهومٌ عنهما، بصفتهما كمّيّاتٍ (quanta)، أن يقدِّم **قبْلياً** في العيان، أي أن يبني في وقتٍ واحدٍ مع كيفيَّتهما (صورتهما)، أو حتى أيضاً كمّيَّتهما (مجرد تأليف المتنوِّع المتجانس) التي يمكن أن تكون مقدَّمةً **قبْلياً** في العيان، أي مبنيَّةً بواسطة العدد. أما مادَّة الظاهرات، التي من أجلها تعطى لنا الأشياء في المكان والزمان، فلا يمكن أن يتمَّ تمثُّلها ألا في الإدراك الحسّيّ، إذاً **بعديًا**. المفهوم الوحيد الذي يُمثِّل **قبْلياً**

هذا المحتوى التجريبيّ للظاهرات هو مفهوم **الشيء** بعامّةٍ، والمعرفة التأليفيّة التي لدينا عنه **قبْلياً** لا يمكنها أن توفّر **قبْلياً** ألا مجرد قاعدة تأليف ما يستطيع الإدراك الحسّيُّ أن يعطيه **بعديًّا**، ولكن أبداً عيان الشيء الحقيقيّ لأن هذا الإدراك لا بدَّ من أن يكون تجريبياً.

القضايا التأليفيّة التي على صلةٍ بـ **الأشياء** بعامةٍ التي لا يمكن أبداً أن يُعطى عيانها **قبْلياً**، هي ترانسندنتالية. فبالتالي، لا يمكن أن تكون قضايا ترانسندنتالية معطاةً أبداً **قبْلياً** ببناء المفاهيم، بل فقط بحسب مفاهيم. إنها تحوي فقط القاعدة التي بموجبها يجب البحث تجريبياً عن وحدةٍ تأليفيّةٍ معيّنةٍ لهذا الذي لا يمكن أن يكون متمثَّلاً **قبْلياً** (للإدراكات الحسّيّة). ولكن لا تكون في أيِّ حالٍ من الأحوال قادرةً على تمثُّل **قبْلياً** أيَّ مفهوم، بل إن هذا ممكنٌ فقط **بعديًّا**، بواسطة التجربة التي تتعلّق إمكانيّتها نفسها بتلك الشروط التأليفيّة.

إذا كان لا بدَّ من الحكم تأليفيًّا على مفهوم، فمن الضروريِّ أن نخرج من هذا المفهوم، وذلك إلى العيان، الّذي هو معطىً فيه. لأنه، لو بقينا عند ما هو محتوىً في المفهوم، لكان حكمنا تحليليّاً فقط، وتوضيحاً للفكرة، بحسب ما هو محتوىً فيها بالفعل. غير أنني قادرٌ على أن أذهب من المفهوم إلى العيان المحض أو التجريبيِّ الموافق له، لكي آخذه بعين الاعتبار في العيان في الواقع، ثم أعرفه – إما **قبْلياً** أو **بعديًّا**، حسب الحالة – الأمر الذي يخصُّ موضوع هذا المفهوم. في الحالة الأولى تنتج عن ذلك معرفةٌ عقليّةٌ رياضيةٌ عبر بناء المفهوم؛ وفي الحالة الثانية تنتج مجرد المعرفة التجريبيّة (الآلية) التي لن تستطيع أبداً أن تؤدي إلى قضايا ضروريّةٍ ويقينيّة. هكذا، مثلاً، لو حلَّلتُ مفهومي التجريبيّ عن الذهب، فإنني لن أستطيع أن أفعل سوى تعداد كلِّ ما أفكِّر فيه فعلاً في هذه الكلمة المعنيّة؛ مع النتيجة التي لا تُنكر بتحسينٍ منطقيٍّ لمعرفتي، ولكن من دون زيادةٍ

أو نقصان. أما إذا توجَّهتُ، بالمقابل، نحو المادّة التي تُتمثَّل تحت هذا الاسم، فسأكون قادراً على أن يكون لي عنها إدراكاتٌ حسِّيَّةٌ سوف تجلب لي قضايا تأليفيَّةً متفرقة، لكنها دائماً تجريبيَّة. أما المفهوم الرياضيُّ عن مثلَّثٍ، فإنني أستطيع، بالمقابل، أن أبنيه، أي أن أعطيه **قبْلياً** في العيان، وبهذه الطريقة أحصل على معرفةٍ تأليفيَّةٍ ولكن عقليَّة. أما إذا أعطيت المفهوم الترانسندنتالية عن الحقيقة، الجوهر، القوَّة... إلخ. فهو لا يدلُّ لا على عيانٍ تجريبيٍّ ولا على عيانٍ محض، بل فقط على تأليف العيانات التجريبيَّة (التي لا يمكن إذاً أن تكون معطاةً **قبْلياً** إلى العيان الذي يتوافق مع هذا المفهوم، فإنه لا يمكن أن تنبعث منه أيضاً أيُّ قضيَّةٍ تأليفيَّةٍ معيَّنةٍ، بل فقط مبدأ تأليف[55] العيانات التجريبيَّة الممكنة. فقضيَّةٌ ترانسندنتاليةٌ هي إذاً معرفةٌ تأليفيَّةٌ يقوم بها العقل بحسب مجرد مفاهيم، وبالتالي تمَّ الحصول عليها على نحوٍ استدلاليٍّ، بالقدر الذي يكون انطلاقاً منه فقط تصبح كلُّ وحدةٍ تأليفيَّةٍ للمعرفة التجريبيَّة ممكنةً، من دون أن يكون بذلك أيُّ عيانٍ معطىً **قبْلياً**.

يوجد إذاً استعمالان للعقل، هما، بصرف النظر عن عموميَّة المعرفة وتوليدها **قبْلياً**، يملكانها معاً، إلا أنهما مع ذلك مختلفان كلِّيّاً في تقدُّمهما، وهذا لأنه يوجد في الظاهرة، من حيث هي التي تشكِّل هذا الذي تكون كلُّ الموضوعات معطاةً عبره، يوجد عنصران: صورة العيان (مكانٌ وزمانٌ) يمكن أن تكون معروفةً ومعيَّنةً

---

(55) بواسطة مفهوم السبب أخرجُ فعلاً من المفهوم التجريبيِّ لحَدَثٍ (حيث يحدث شيءٌ ما)، ولكن من دون أن أصل إلى العيان الذي يقدِّم في الواقع؛ بل بالعكس سأصل هكذا إلى الشروط الزمنيَّة بعامَّةٍ التي يُراد أن تتمَّ لقياها في التجربة. إنني أعمل إذاً فقط بحسب مفاهيم، ولا يمكنني أن أعمل ببناء المفاهيم، لأن المفهوم هو قاعدةٌ لتأليف الإدراكات الحسِّية، التي ليست عياناتٍ محضة، ولا يمكن إذاً أن **تُعطى قبلياً**.

بالكامل **قبْلياً**، والمادّة (التعيين الطبيعيُّ) أو المحتوى، والذي يحتوي بالتالي وجوداً ويتطابق مع الإحساس. بالنسبة إلى العنصر الأخير، الذي لا يمكن أبداً أن يكون معطىً بطريقةٍ أخرى ألا تجريبيّاً، لا يمكن أن يكون لدينا **قبْلياً** شيءٌ آخر غير مفاهيم غير معيَّنةٍ لتأليف الأحاسيس الممكنة، من حيث إنها تنتمي إلى وحدة الإدراك (في تجربةٍ ممكنة). وبالنظر إلى العنصر الأول، نستطيع أن نعيِّن **قبْلياً** مفاهيمنا في العيان، لأننا نوجد لأنفسنا في المكان وفي الزمان الموضوعات نفسها، بفعل تأليفٍ متماهٍ مع نفسه أينما كان، بأن نعتبرها فقط ككميّاتٍ. الاستعمال الأوّل يُسمّى استعمال العقل بحسب مفاهيم، حيث لا نستطيع أن نفعل أيَّ شيءٍ سوى إرجاع ظاهراتٍ، من حيث محتواها الحقيقيّ، تحت مفاهيم، تلك الظاهرات التي لا يمكن أن تعيَّن. ألا تجريبيّاً أي **بعديّاً** (حتى ولو أنه وفقاً لهذه المفاهيم من حيث هي قواعد لتأليفٍ تجريبيّ). الاستعمال الثاني هو استعمال العقل ببناء المفاهيم، حيث يمكن لهذه المفاهيم، لأنها أصبحت تطبَّق على عيانٍ **قبْلياً** في العيان المحض، يمكنها أن تكون أيضاً، بهذا الواقع نفسه، معطاةً بطريقةٍ معيَّنةٍ **قبْلياً** في العيان المحض ومن دون أن تتدخَّل **معطياتٌ** (data) تجريبية. إن إثبات هل أنَّ وإلى أيِّ حدٍّ كلُّ هذا الذي يوجد (شيءٌ في المكان أو في الزمان) هو كمِّيَّةٌ (quantum) أم لا؛ هل أنه يجب أن يُتمثَّل فيه وجودٌ أو نقصٌ؛ وإلى أيِّ حدٍّ هذا الشيء الأحد (الذي يملأ مكاناً أو زماناً) هو قوامٌ أوّلٌ أو مجرد تعيينٍ؛ هل يرجع في وجوده إلى شيءٍ آخر كسبب أو كمسبَّب؛ وأخيراً، هل هو معزولٌ في وجوده أو هو على صلةٍ متبادلةٍ مع أشياء أخرى؛ إثبات حقيقته وإثبات ضرورته، أو إثبات عكس هذا كلِّه، كلُّ هذا يقع على عاتق **المعرفة العقليّة** انطلاقاً من مفاهيم، وهذه هي التي تُسمَّى **فلسفيَّة**. أما أن يُعيَّن عيانٌ **قبْلياً** في المكان (صورة)، أن يُقسَّم الزمان (مدَّة)، أو فقط أن يُعرف البُعد

العامُّ لتأليف شيءٍ واحدٍ وهو نفسه في الزمان والمكان، هكذا أيضاً الحجم الذي ينتج من ذلك، لعيانٍ بعامَّةٍ (عدد) فهذه **عمليَّةٌ عقليَّةٌ** عبر بناء مفاهيم، وهي تُسمَّى **رياضيَّة**.

إن النجاح الكبير الذي يحقّقه العقل بواسطة الرياضيات يثير بشكلٍ طبيعيّ تماماً الاعتقاد القائل: حتى لو لم يكن لهذا العلم نفسه أن ينجح خارج ميدان الأحجام، إلا أن منهجه على الأقلّ سينجح فيه: إنه بالفعل يُرجع كلَّ مفاهيمه إلى عياناتٍ يستطيع أن يوفّرها **قبْلياً**، ويصبح بذلك، إذا صحَّ القول، سيِّد الطبيعة، بينما الفلسفة المحضة، بمفاهيمها الاستدلالية **قبْلياً**، بالمقابل، تُفسد كلَّ شيءٍ من حولها في الطبيعة، من دون أن يكون بإمكانها أن تجعل حقيقة مفاهيمها معاينةً **قبْلياً**، وبهذا تمنحهم مصداقيَّة. ويبدو أيضاً أن أسياد هذا الفن الراسخين لم تنقصهم أبداً الثقة بأنفسهم، وأن الجمهور لم يكفَّ أبداً هو أيضاً عن عقد آمالٍ كبيرةٍ على مهارتهم، بشرط أن يبذلوا الجهد لإنجاز مهمَّتهم. وبما أن هؤلاء الأسياد لم يُخضعوا أبداً رياضيَّاتهم إلى فحصٍ فلسفيّ (مهمَّةٌ صعبةٌ جداً!)، فالفرق النوعيُّ بين استعمال للعقل واستعمال آخر لم يتوارد على أذهانهم. عندئذٍ أخذوا بمثابة مسلَّمات قواعد دارجةً، مستخدمةً تجريبيّاً استعاروها هم من العقل العام. وما عسى أن يكون مصدر مفهومي المكان والزمان اللذين شغلاهما (على اعتبار أنهما يشكِّلان **الكمِّيَّتين** الوحيدتين)، هذا ما لم يولياه أيَّ أهمِّيَّةٍ، ومثلما بدا لهم دون منفعةٍ البحث عن أصل المفاهيم المحضة للفهم وأن يسبروا بذلك أيضاً مدى صلاحيَّتها: إكتفوا فعلاً باستخدامها. في كلِّ هذه النقاط هم يجيدون جداً العمل، فقط بشرط ألا يتجاوزوا الحدود المعيَّنة لهم، أي حدود **الطبيعة**. لكنهم هكذا يتبعون من دون أن يلاحظوا، خارج حقل الحساسيَّة على الأرض غير المأمونة للمفاهيم المحضة وحتى

الترانسندنتالية، حيث القعر الذي يصلون إليه (instabilis tellus, instabilis unda) (الأرض غير ثابتة، والمياه لا تسمح بالإبحار) لا يسمح لهم لا بالوقوف ولا بالسباحة، وحيث لا يمكنهم أن يخطوا إلا خطواتٍ سريعةً، لا يحتفظ الزمان بأقلِّ أثرٍ لها، بينما سيرهم في الرياضيات يفتح لهم طريقاً ملوكيّاً يستطيع النسل الأبعد أن يسير عليها بثقة.

لأنني لا أستطيع أبداً أن أتأكّد من أن التمثُّل الواضح عن مفهومٍ معطى (بطريقةٍ لا تزال غامضةً) قد تمَّ تطويره بشكلٍ مفصَّلٍ، إلا حينما أعلم أنه مطابقٌ للموضوع. لكن، بما أن مفهوم هذا الموضوع، كما هو معطىً، قد يتضمَّن كثيراً من التمثُّلات الغامضة التي نهملها في التحليل، مع أننا بحاجةٍ إليها دائماً بالفعل في تطبيقنا للمفهوم، فإنني لا أكون أبداً متأكّداً من أن تحليلي كاملٌ، وأنه لا يمكن أن يُجعَل **محتَمَلاً** إلا بتنوُّعٍ من الأمثلة المُصيبة، ولكن لا يمكن أبداً أن يُجعل **يقينياً**. فبدل مصطلح **تعريف** سيكون من الأفضل أن أستعمل مصطلح **عرض**، الذي يبقى محافظاً دائماً على شيءٍ من الحَذَر، وقد يقبل الناقد من دون التخلّي عن شكوكه في ما يتعلّق بإتمام تحليل أيٍّ من هذه المفاهيم، فبالتالي، لمّا كانت لا المفاهيم المعطاة تجريبيّاً ولا المعطاة **قبْلياً** يمكن أن تُعرَّف، علينا أن نرى هل أنه لا يبقى سوى هذا النوع الوحيد من المفاهيم، المفاهيم التَّحكُّميّة، الذي أستطيع أن أجرِّب عليه هذا العمل الرائع. بإمكاني دائماً، في هذه الحالة، أن أعرِّف مفهومي؛ لأنه لا بدَّ لي مع ذلك فعلاً من أن أعرف ما أردت تفكيره، لأنني أنا الذي صنعته عمداً وهو لم يُعطَ لي لا بطبيعة الفهم ولا بالتجربة؛ ولهذا السبب لن أستطيع القول إنني بذلك قد عرَّفت موضوعاً حقيقيّاً. لأنه، إذا كان المفهوم يستند إلى شروطٍ تجريبيّةٍ، مثلاً كالمفهوم الساعة البحريّة،

فلا يكون الموضوع وإمكانيته قد أعطيا بعد لهذا المفهوم التعسُّفيّ؛ إنني لا أعلم من ذلك حتى ما إذا كان لهذا المفهوم موضوعٌ في مكانٍ ما، وتفسيري له يستحقُّ بالأحرى أن يُدعى إعلاناً (لمشروعي) من كونه تعريفاً لموضوع. إذاً لا يبقى من مفاهيم أخرى تصلح لأن تعرَّف سوى تلك التي تحتوي تأليفاً تحكُّميّاً يمكن أن يُبنى **قبْلياً**؛ إذا وحدها الرياضيات تملك تعريفاتٍ. ذاك أن الموضوع الذي تفكِّره، تعرضه أيضاً **قبْلياً** في العيان، وهذا الموضوع لا يمكن أن يحتوي بالتأكيد أشياء لا أقلَّ ولا أكثر من المفهوم، لأنه حدود التجربة إلى بهاء العالم العقليّ، فأضحى منهجه الخاصُّ في الرياضيات، لا يُفسح المجال إلا لهراء؛ مع أن الفلسفة تقوم في معرفة حدودنا بالذات، والشيء نفسه يصحُّ بالنسبة إلى عالم الرياضيات، إذا لم تكن قد كُبحت موهبته من الطبيعة وحُدِّدت بميدانها، فلا تستطيع أن تنحّي تحذيرات الفلسفة ولا أن تُحلَّ نفسها فوقها.

وبما أننا قد ألزمنا أنفسنا بأن نعيِّن بدقَّةٍ وبيقينٍ حدود العقل المحض في الاستعمال الترانسندنتالي، فإن هذا الطموح له هذه الميِّزة في ذاته، بغضِّ النظر عن التحذيرات الأشدِّ صراحةً ووضوحاً، من أن يُبقينا الأمل دائماً منشغلين بدلاً من أن نتخلَّى بالكامل عن التقدير بأن نصل إلى أمكنة العقليَّة الزاهية، فإنه لضروريٌّ أن نُبعد بالفعل، وكأنه مرساة أملٍ غنيَّةٍ بالأوهام، وأن نُبيِّن إن لم تكن فائدة أنها تكشف عن عورات نفسها بأكثر وضوحٍ، أن الهندسة والفلسفة هما شيئان مختلفان بالكامل، على الرغم من أنهما يعطيان يداً لبعضهما في علم الطبيعة، إذاً، لا يمكن أبداً لأسلوب الواحدة أن يُقلِّل من أسلوب الأخرى.

يقوم إتقان الرياضيات على تعريفاتٍ، حِكَم واستدلالات. وسأكتفي بإظهار أن أيّاً من هذه الأجزاء بهذا المعنى، حيث يعتبر

الرياضيُّ نفسه، يمكن أن توفره له الفلسفة ولا أن يُقلَّد. أن المهندس، بحسب منهجه، لا يستطيع أن ينجز في الفلسفة سوى بناءٍ كرتونيٍّ، وأن الفيلسوف، بحسب منهجه، لا يمكن أن يُثير إلا الهراء في قسم الرياضيات، مع أن الفلسفة تقوم بالذات على أن تعرف حدودها، وأن الرياضيَّ نفسه، إذا لم تكن موهبته قد تمَّ تحديدها من الطبيعة وحُدِّد ميدانها، فهي لا تستطيع أن ترفض تحذيرات الفلسفة ولا أن تتجاهلها.

1 ـ **حول التعريفات.** عرِّف، كما تقول الكلمة نفسها، لا يمكن أن تعني بالضبط سوى التمثُّل أصلياً لمفهوم بتفاصيله لشيءٍ داخل حدوده[56] فعملاً بهذا المطلب، لا يمكنُ أبداً أن يُعرَّف مفهومٌ تجريبيٌّ، بل يمكن أن **يوضَّح** فقط. لأن مفهوماً كهذا لا يقدِّم لنا إلا بعض العلاقات المميِّزة لنوعٍ معيَّنٍ من الموضوعات الحسِّيَّة، لا يمكن أبداً التأكُّد من أن الكلِمة التي تشير إلى الموضوع ذاته، لا تفكِّر مرَّةً أكثر ومرَّةً أخرى أقلَّ من علاماتٍ مميِّزةٍ للموضوع نفسه. هكذا لا يمكن لأحدٍ أن يفكِّر في مفهوم **الذهب**، بالإضافة إلى الوزن واللَّون والصلابة، تلك العلامة المميِّزة للذهب، أنه لا يصدأ، في حين ربما لا يعرف أحدٌ آخر عن ذلك شيئاً. لا تُستخدم بعض العلامات المميِّزة إلا من حيث هي كافيةٌ للتعيين؛ ولكن، إذا جاءت بعض الملاحظات وأخذت طريقها لحذف بعض العلامات ووضع غيرها مكانها، فإن ذلك يجعل المفهوم لا يقع دائماً ضمن حدودٍ ثابتة. وما يمكن أن تكون المنفعة من جرّاء تعريف مفهومٍ كهذا،

(56) **التفصيل** يعني وضوح وكفاية العلامات المميِّزة؛ **الحدود** يُقصد بها الدقَّة، أنه ليس ثمة أكثر منها تنتمي إلى المفهوم المفصَّل؛ أما **أصلياً** فيعني أن تعيين الحدِّ هذا ليس مستمدّاً من أيِّ مكان كان وأنه بالتالي أيضاً ليس بحاجةٍ إلى دليلٍ إضافيٍّ، مما سيجعل التعريف المزعوم عاجزاً عن تصدُّر كلِّ الأحكام المتعلِّقة بموضوع.

لأنه، حينما يدور الموضوع مثلاً حول الماء وخصائصه، لن يتوقّف المرء أمام ما يُفكَّر فيه بكلمة الماء، بل ننتقل إلى التجارب، وأن الكلمة مع الخصائص القليلة المتعلّقة بها، ينبغي أن تشكّل علامةً فقط وليس مفهوماً عن الشيء، فإذاً، التعريف المزعوم ليس سوى تعيينٍ لفظيّ. ثانياً، لا نستطيع حتى، لكي يكون كلامنا دقيقاً، أن نعرِّف **قبْلياً** أيَّ مفهوم معطى، مثلاً: جوهر، سبب، حقّ، عدالة... إلخ. لأنه لا يمكنني أبداً أن أكون على يقينٍ من أن تمثُّلاتٍ واضحةٍ لمفهوم معطىً (لا يزال مربكاً) قد تمَّ تطويره بإسهاب، إلا حينما أعرف أن هذا المفهوم ذاته مطابقٌ للموضوع. ولكن، بما أن مفهوم الموضوع نفسه، كما هو معطىً، يمكن أن يحتوي كثيراً من تمثُّلاتٍ غامضةٍ، يمكن أن نتخطَّاها في التحليل، على الرغم من أننا بالتأكيد بحاجةٍ إليها دائماً في التطبيق، فإذاً إن إسهاب تحليلٍ مفهوميٍ هو دائماً موضع شكّ. ولا يمكن أن يصبح أبداً يقينيّاً **قطعيّاً** إلا بكثيرٍ من الأمثلة **المحتملة**. فبدلاً من عبارة: تعريف، أفضّل أن أستخدم عبارة: **العرض**، وهو يبقى على حذر أكبر، والناقد يُبقيه على درجةٍ من الصحة، وبسبب الإسهاب يمكنه أن يحمل بعض الاعتراض عليه أيضاً. فبما أنه لا يمكن أن تُعرَّف لا المفاهيم المعطاة تجريبياً ولا **قبْلياً**، لا تبقى إذاً مفاهيم أخرى غير تلك التي تفكَّر تعسُّفياً فيمكن أن يُجرَّب فيها هذا العمل البهلوانيّ. إنني أستطيع دائماً أن أعرِّف مفهومي في حالةٍ كهذه؛ لأنه لا بدَّ لي أن أعلم حقاً ما الذي أردت أن أفكِّره، بما أنني أنا نفسي الذي صنعته عمداً، وهو لم يُعطَ لي لا بطبيعة الفهم ولا بالتجربة، لكنني لا أستطيع القول إنني قمت بذلك بتعريف موضوعٍ حقيقيّ، لأنه عندما يكون المفهوم قائماً على أساس شروطٍ تجريبيّةٍ، مثلاً على ساعةٍ بحريّةٍ، فإن الموضوع وإمكانيّته لا يكونان قد أُعطيا بواسطة هذا المفهوم التعسُّفي؛ إنني لا أعلم من خلال ذلك حتى ما إذا كان لديَّ موضوعٌ أينما كان، وما إذا كان

يعني توضيحي أنه من الأفضل أن يكون إعلاناً (عن مشروعي) من أن يكون تعريفاً لموضوع. وهكذا لا تبقى أيُّ مفاهيم أخرى، تصلح لأن تُعرَّف، ما عدا تلك التي تحتوي تأليفاً تعسُّفياً يمكن أن يُبنى **قبْلياً**؛ إذاً إن الرياضيات وحدها هي التي لديها تعريفات. ذاك أن الموضوع الذي تفكِّره إنما تقدِّمه أيضاً **قبْلياً** في العيان، وهذا الموضوع لا يمكن أن يحتوي بالتأكيد لا أكثر ولا أقلَّ من المفهوم لأنه بواسطة التوضيح لن يكون مفهوم الشيء معطىً أصلاً، أي من دون أيِّ توضيح حول ما يجب أن يشتقَّ منه. ليس لدى اللُّغة الألمانيَّة للألفاظ: العرض، الشرح، الإعلان والتحديد، أكثر من الكلمة الواحدة: توضيح، لأن حدود التجربة إلى بهاء العالم الحقليِّ، فأضحى منهجه الخاص في الرياضيات لا يُفسح المجال إلا لهراء؛ مع أن الفلسفة تقوم في معرفة ذاتنا بالذات، والشيء نفسه يصحُّ بالنسبة إلى عالم الرياضيات، إذا لم تكن قد كُبحت موهبته من الطبيعة وحدِّدت بميدانها، فلا تستطيع أن تنحّي تحذيرات الفلسفة ولا أن تُحلَّ نفسها فوقها.

اللغة الألمانية ليس لديها لعبارات **العرض**، **والتفسير**، **والإعلان**، **والتعريف** أكثر من الكلمة الواحدة: **التوضيح**، ومن هنا كان واجباً علينا أن نبتعد قليلاً عن صرامة المطلب الذي كنا نمانع بموجبه في إعطاء التوضيحات الفلسفيَّة اسم الشرف، اسم التعريف، ونريد أن نقتصر هذه الملاحظة بأكملها، على أن التعريفات الفلسفيَّة لم تُنشأ إلا كعروضٍ لمفاهيم معطاةٍ، في حين أن التعريفات الرياضيَّة هي عروضات بمثابة بُنى مفاهيم مشكَّلةٌ أصلاً؛ الأولى تحليليّاً لصالح تفكيك (ليس كماله مؤكَّداً أبداً بشكلٍ قاطع)، الثانية تأليفيّاً وبطريقةٍ بحيث أنها **تُقيم** بالتالي المفهوم نفسه، بينما لا تعمل الأولى إلا أن **تشرحه**.

ينتج من ذلك:

أ - إنه يجب علينا، في الفلسفة، ألا نأخذ الرياضيَّات كمثالٍ فنبدأ بوضع التعريفات، إلا على سبيل مجرّد تجارب فقط. لأنه، بما أن مثل هذه التعريفات ليست سوى تحاليل لمفاهيم معطاةٍ، فإن هذه المفاهيم، وإن كانت لا تزال غامضةً، ألا أنها هي التي تأتي في المرتبة الأولى، والعرض الناقص يسبق العرض الكامل، بحيث قد يكون بإمكاننا أن نستدلَّ، انطلاقاً من بعض العلامات المميِّزة التي استمدَّيناها من تحليلٍ لا يزال غير مكتملٍ، نستدلُّ على علاماتٍ أخرى قبل أن نصل إلى العرض الكامل، أي إلى التعريف؛ إذاً وبكلمةٍ واحدة: في الفلسفة، يجب على التعريف، بوصفه توضيحاً متَّزناً، أن يختتم بالأحرى العمل من أن يبدأه[57] في الرياضيات، على العكس، ليس تحت تصرُّفنا إطلاقاً أيُّ مفهومٍ قبل التعريف، من حيث إنه بواسطة هذا التعريف فقط يكون المفهوم معطىً.

ب - التعريفات الرياضيَّة لا يمكن أن تُخطئ. لأنه، بما أن المفهوم لا يكون معطىً إلا بواسطة التعريف، فهو لا يحتوي بالضبط إلا هذا، الذي أراد التعريف أن يفكِّر فيه. ولكن، على الرغم من أنه

(57) تكتظُّ الفلسفة بالتعريفات الناقصة، خصوصاً بتعريفاتٍ، وإن كانت تحتوي بالفعل بعض عناصر التعريف، إلا أنها لا تحتوي كلَّها. فإذا لم يكن بالإمكان الانطلاق من مفهومٍ قبل أن يُعطى تعريفه، يكون من الصعب جداً التفلسف. إلا أنه بقدر ما تكفي العناصر (عناصر التحليل)، لكي تُستعمل دائماً استعمالاً سليماً وأكيداً [داخل مداها]، فإنه يمكن أن تُستعمل بكثيرٍ من الفائدة حتى تعريفاتٌ ناقصةٌ، أي قضايا، هي ليست بعد تعريفاتٍ بالمعنى الصحيح، إنما هي صحيحةٌ فضلاً عن ذلك وهي أيضاً اقترابات نحوها، على العكس في الرياضيات، التعريف للموجود (ad esse)، في الرياضيات لأفضل الموجود (ad melius esse) هذا جميلٌ، لكن غالباً ما يكون الوصول إليه صعباً جداً ولا يزال رجال القانون يبحثون عن تعريفٍ لمفهومهم عن الحقّ.

لا يمكن أن يأتي فيه أيُّ شيءٍ غير صحيح، من حيث المحتوى، إلا أنه يمكن أحياناً - وإن كان نادراً فقطً - أن يُفتَقَد في الصورة (الإلباس)، أي بالنظر إلى الدقَّة. وعلى هذا النحو يكون في التوضيح العامِّ للدائرة، أنها خطٌّ منحنٍ تقع كلُّ النقاط فيه على بعدٍ متساوٍ من نقطة واحدة (نقطة الوسط)، يكون فيه الخطأ أن التعيين "منحنٍ" قد ضُمِّن فيه تلميحاً بلا ضرورة. لأنه يجب أن تكون ثمة قضيَّةٌ خاصةٌ تُستنتج من التعريف ويمكن أن يُستدلَّ عليها بسهولة [تقول القضيَّة]: إن كلَّ خطٍ، تكون كلُّ نقاطه على مسافةٍ متساويةٍ من نقطةٍ واحدةٍ، هو منحنٍ (لا جزء منه مستقيم). بالمقابل، يمكن للتعريفات التحليليَّة أن تُخطئ بغير ما طريقةٍ، فإما أنها تُدخل صفاتٍ مميِّزةً لم تكن بالفعل موضوعةً في المفهوم، أو أنه ينقصها التفصيل الذي يشكِّل ما هو جوهريٌّ في تعريفٍ، لأنه لا يمكن التأكُّد من كمال تجزئته؛ ينتج من ذلك أن المنهج الذي تتبعه الرياضيات في التعريف لا يمكن أن تقلِّده الفلسفة.

2 ـ **حول المسلَّمات** هذه، من حيث هي يقينيَّةٌ مباشرةً، هي **قبْلياً** مبادئ تأليفيَّة. والآن، إنه لا يمكن لمفهومٍ أن يكون مرتبطاً تأليفيّاً مع ذلك مباشرةً بآخر؛ لأنه، إذا أردنا أنْ نخرج إلى خارج مفهومٍ، فالمعرفة الموسَّطة ضرورية. ولما كانت الفلسفة معرفة العقل بمساعدة المفاهيم وحسب، لذلك يجب أن يُبحث فيها عن مبدأ يستحقُّ أن يُسمَّى مسلَّمة. الرياضيات، من جهةٍ أخرى، لها مسلَّماتٌ لأنها، بواسطة بناء المفاهيم في عيان الموضوعات، بإمكانها أن تربط محمولاتها **قبْلياً** ومباشرةً، مثلاً [في القضية القائلة]: يمكن لثلاث نقاطٍ دائماً أن تقع في سطح واحد. على العكس، لا يمكن أبداً لمبدأٍ تأليفيٍّ يصدر عن مفاهيم فقط أن يكون يقينيّاً مباشرةً، مثلاً القضيَّة [القائلة]: كلُّ ما يحدث له سببه، هذا لأنه يجب عليَّ أن

آخذ في الاعتبار حدّاً ثالثاً، أي شرط التعيُّن الزمنيّ في تجربةٍ، وأنه ليس بشكلٍ مباشر، انطلاقاً من مجرد مفاهيم مباشرة، أستطيع أن أعرف مبدأً مثل هذا. المبادئ الاستدلاليَّة هي إذاً شيءٌ مختلفٌ تماماً عن المبادئ الحدسيَّة، أي عن المسلَّمات. تقتضي الأولى دائماً بالإضافة إلى ذلك استنتاجاً في حين يمكن للأخيرة أن تستغني عنه تماماً؛ وبما أن هذه واضحةٌ، بينما لا يمكن للمبادئ الفلسفيَّة، على الرغم من يقينها، لا يمكن لها أن تعتدَّ الشيء نفسه، فإننا بعيدون كلَّ البعد عن إمكانيَّة التأكيد أن لقضيَّةٍ تأليفيَّةٍ وترانسندنتاليةٍ ما للعقل المحض (كما يحلو للبعض أن يقول بتبجُّحٍ) عن القضيَّة [القائلة]: **إثنان ضرب إثنان يساوي أربعة**. وفي الحقيقة، لقد أدرجتُ في الأنالوطيقا، في لوحة مبادئ الفهم المحض بعض مسلَّمات العيان، لكنني نوَّهت آنذاك بأن المبدأ المذكور لم يكن هو نفسه مسلَّمةً، بل كان يخدم فقط مبدأ إمكانيَّة المسلَّمات بعامَّةٍ، وهو في ما يخصُّه ليس إلا مبدأً مشتقاً من مفاهيم. لأنه، حتى إمكانيَّة الرياضيات يجب أن يتمَّ تبيانها في الفلسفة الترانسندنتالية. فالفلسفة إذاً ليس لها مسلَّماتٌ ولا يحقُّ لها أبداً أن تعرض مبادئها **قبْلياً** بشكلٍ هكذا مطلق؛ بل يجب عليها أن تكلِّف نفسها وتبرِّر حقَّها بأن تلجأ إليه عبر استنتاج محكَم.

3 ـ حول البراهين: لا يُسمَّى برهاناً قطعيّاً ألا برهانٌ قائمٌ على حدس. لقد علَّمتنا التجربة، دون شكٍّ، أن شيئاً موجودٌ، إلا أنها لم تعلِّمنا أبداً أنه لا يمكن أن يوجد خلافاً لما هو عليه. من هنا كان أن حججاً تجريبيَّةً لا يمكنها أن توفِّر لنا أيَّ برهانٍ قطعيّ. ولكن، انطلاقاً من مفاهيم **قبْلياً** (في المعرفة الاستدلاليَّة)، لا يمكن أبداً أن ينبع يقينٌ عيانيٌّ، أي بداهةٌ، لها من يقينٍ قطعيٍّ ما قد يكون بإمكان الحكم أن يمتلكه من جهةٍ أخرى. وحدها الرياضيات تحتوي إذاً

براهين، لأنها لا تشتقُّ معرفتها من مفاهيم، بل من بناء هذه المفاهيم، أي من العيان الذي يمكن أن يكون معطىً **قبْلياً** مناسباً لها. حتى منهج علم الجبر، في معادلاته التي تشتقُّ منها الحقيقة والبرهان معاً، هو نوعٌ من البناء - ليس هندسيّاً وإنما بواسطة رموز - تتمثَّل كلُّ المفاهيم، خاصةً تلك التي للعلاقات بين الكمّيّات، في العيان بواسطة إشارات؛ وهكذا تكون الاستنتاجات في ذلك العلم مؤمَّنةً بوجه الأخطاء بواقع أن كلَّ برهانٍ موضوعٌ أمام النظر. أما المعرفة الفلسفيَّة التي يجب أن تستغني عن هذه الميِّزة، لأنه يجب عليها دائماً أن تعتبر العامَّ في المجرد (in abstracto) (بواسطة المفاهيم)، فهي، ومع أن الرياضيات يمكنها أن تبحث عن العامِّ في الواقع (في العيان المفرد)، ومع ذلك **قبْلياً** عبر تمثُّلٍ محضٍ حيث يُرى كلُّ مسارٍ خاطئ. ولهذا أفضِّل أن أعطي بالأحرى للبراهين الفلسفيَّة اسم البراهين السَّماعيَّة (akroamatische) (الاستدلاليَّة) من اسم **البراهين**، بما أنه لا يُستعمل فيها إلا كلماتٌ، في حين أن البراهين الحقيقيَّة، كما تشير الكلمة نفسها، تقتضي دائماً وجود مرجعٍ في عيان الموضوع.

ينتج من كلِّ هذا الآن، أنه لا يليق أبداً بطبيعة الفلسفة، على الأرجح في ميدان العقل المحض، أن تتباهى بإعطائها لنفسها مظاهر دوغمائيَّةً وأن تتزيَّن بشتى ألقاب وشعارات الرياضيات، لأنها لا تنتمي فعلاً إلى مصافِّها، على الرغم من أن لها كلَّ الأسباب لكي تضع آمالها في وحدةٍ صوريَّةٍ معها. إنها لادّعاءاتٌ باطلةٌ لا يمكنها أن تنجح البتَّة، بل يجب عليها بالأحرى أن تعيد الفلسفة إلى مقصدها الذي هو اكتشاف أوهام عقلٍ لا يعرف حدوده، وإرجاع اعتداد التفكير النظريِّ إلى معرفةٍ لذاته متواضعةٍ، لكنها مدعَّمةٌ أكثر، إرجاعٌ بواسطة توضيحٍ كافٍ لمفاهيمنا. لن يستطيع العقل المحض إذاً، في

هذه المحاولات الترانسندنتالية، أن يرى أمامه بهذا التأكيد إلا إذا كان الطريق الذي سلكه سيؤدّي إلى الهدف، ولا يستطيع أن يأخذ بالمقدّمات التي تبنّاها على أنها أساسٌ لجرأةٍ كتلك التي تجعل أنه لن يكون بالضرورة بحاجةٍ إلى النظر أكثر إلى الوراء ولا أن يعتبر بانتباهٍ إذا لم تُكتشف بطريق الصدفة في سير استنتاجاته أخطاءٌ كانت ستمرُّ غير ملحوظةٍ في المبادئ، والتي كانت ستجعل من الضروريّ إما أن يعيّن استنتاجاته أكثر من ذلك أو أن يغيّرها بالكامل.

أقسّم كلَّ القضايا القطعيّة (هذا في حال كانت قابلةً لأن يُبرهن عليها، أو إذا كانت يقينيّةً مباشرةً) إلى **دوغمائيّات** (dogmata) و**رياضيّات** (mathematica). فالقضية التأليفيّة مباشرةً بناءً على مفاهيم **دوغما**؛ بالمقابل، تكون قضيةٌ تأليفيّةٌ تمَّ الحصول عليها ببناء مفاهيم، **رياضيّة**. لا تعلّمنا الأحكام التأليفيّة شيئاً أصلاً عن الموضوع أكثر مما يتضمّنه سابقاً المفهوم الذي لدينا عنه، لأنها لا توسّع معرفتنا إلى أبعد من مفهوم الحامل، بل هي توضّحه فقط؛ ومن هنا لا يمكن بالطبع أن تُسمّى دوغما (وهي الكلمة التي ربما يصحُّ أن تُترجم بـ **أحكامٍ عقائديّةٍ**). ولكن من النوعين من القضايا التأليفيّة **قبْلياً** اللذين تمّ فحصهما أعلاه، لا يمكن أن يحملا هذا الاسم، على أساس الاستعمال اللُّغويّ المعتاد، إلا فقط ذينك اللذين يدخلان في المعرفة الفلسفيّة؛ ويصعب جداً على قضايا الرياضيات وقضايا الهندسة أن تأخذ اسم **دوغمائيّات**. وفي هذا الاستعمال نجد بالتالي تأكيداً للتوضيح الذي سقناه من أن الأحكام الآتية انطلاقاً من مفاهيم هي وحدها تستحقُّ اسم أحكامٍ دوغمائيّةٍ، وليس بأيِّ حالٍ من الأحوال تلك التي تأتي انطلاقاً من بناء مفاهيم.

لكنَّ العقل المحض بأكمله، في استعماله النظريّ المحض، لا يحتوي حكماً واحداً تأليفيّاً مباشرةً بناءً على مفاهيم. لأنه ليس قادراً

على إعطاء حكم تأليفيٍّ واحدٍ بواسطة أفكار، كما برهنّا سابقاً، تكون له صحّةٌ موضوعيّة؛ أما بواسطة مفاهيم الفهم، فإنه يُقيم، نعم، مبادئ يقينيّةً، ولكن ليس على الإطلاق بشكلٍ مباشرٍ بناءً على مفاهيم، بل دائماً بشكلٍ غير مباشرٍ فقط، عبر علاقات هذه المفاهيم بشيءٍ ما مصادفٍ تماماً، أي **التجربة الممكنة**؛ وفي واقع الأمر، حينما تُفترض هذه الأخيرة (شيءٌ ما بصفته موضوعاً لتجارب ممكنة)؛ صحيحٌ أنه يمكن لهذه الأحكام أن تكون يقينيّةً قطعيّاً، حتى إذا كانت في ذاتها (بشكلٍ مباشر)، لكنها لا يمكنها أبداً أن تكون معروفةً **قبْلياً**. وهكذا لا يستطيع أحدٌ أن يسبر حتى الأعماق، انطلاقاً فقط من المفاهيم المعطاة له، هذه القضيّة [القائلة]: لكلِّ ما يحدث سببه. إذاً، ليس هذا دوغما، على الرغم من أنه، من وجهة نظرٍ أخرى، أي في الحقل الوحيد لاستعماله الممكن، أعني في التجربة، يمكن بالفعل أن يُبرهن عنه وبشكلٍ قطعيّ. إلا أن الكلام يدور حول **مبدأ** وليس حول **قضيّة**، حتى ولو كان يجب أن يُبرهن عنها، لأن لها هذه الميّزة الخاصة بها ولو كان يجب أن يُبرهن عنها، لأن لها هذه الميّزة الخاصة بها أنها تجعل نفسها ممكنةً، وهي وحدها الأساس نفسه لبرهانها، أي التجربة، ويجب دائماً أن تكون مفترضةً فيها.

فإذا لم يكن إذاً في الاستعمال النظريّ للعقل المحض أيُّ دوغمائيّاتٍ حتى من حيث المضمون، فإن المنهج **الدوغمائيّ**، سواء كان مستعاراً بالفعل من عالم الرياضيات، أو أنه ينبغي أن يصبح نهجاً خاصّاً، فهو غير لائقٍ به. لأنه يقتصر على إخفاء الأخطاء والأغلاط ويُضلِّل الفلسفة، التي قصدها الحقيقيُّ هو أن تضيء إلى أقصى حدٍّ كلَّ خطوةٍ من خطوات العقل. هذا لا يمنع أن يكون المنهج منهجاً **منظوميّاً**. لأن عقلنا (ذاتيّاً) هو نفسه منظومةٌ، ولكن، في استعماله المحض، بواسطة مجرد مفاهيم، هو فقط منظومة

البحث عن مبادئ الوحدة، التي لا يمكن إلا لـ **التجربة** وحدها أن تُعطي مادتها. غير أنه ليس باستطاعتنا أن نقول هنا أيَّ شيءٍ في ما يتعلَّق بالمنهج الخاصِّ بالفلسفة الترانسندنتالية، بما أننا منشغلون فقط بنقدٍ لأحوال قدراتنا، بهدف تعيين ما إذا كان باستطاعتنا أن نرفع بناءنا، انطلاقاً من الموادِّ التي تحت تصرُّفنا (المفاهيم المحضة **قبلياً**).

الفقرة الثانية
من الفصل الأوَّل
نظام العقل المحض بالنظر إلى استعماله الجداليّ

يجب على العقل أن يخضع في كلِّ مشاريعه إلى النقد، وهو لا يستطيع بأيِّ منعٍ أن يتعدَّى على حرِّيَّة هذا الأخير من دون أن يُلحق الضَّرر بنفسه ومن دون أن يُثير الشكَّ المسيء إليه. ولا يوجد في واقع الأمر شيءٌ بهكذا أهمِّيةٍ بالنظر إلى ما ينفع، وبهكذا قدسيَّةٍ يمكن أن يتهرَّب من هذا الفحص الذي يراقب ويفتِّش كلَّ شيءٍ بدون تمييزٍ بين الأشخاص. وعلى هذه الحرِّيَّة يقوم حتى وجود العقل، الذي لا سلطة ديكتاتوريَّة له، بل إن قوله دائماً ليس إلا إجماع مواطنين أحرار يجب على كلٍّ منهم أن يكون بإمكانه أن يعبِّر عن اعتراضاته، وحتى عن رفضه (veto)، من دون كبح أيٍّ منها.

أما إذا كان العقل، والحالة هذه، لا يستطيع دائماً أن **يتهرَّب** مع ذلك من النقد، فليس له دائماً، على الرغم من ذلك، سببٌ **ليخشاه**. إلا أن العقل المحض في استعماله الدوغمائيِّ (وليس في استعماله الرياضيِّ) ليس واعياً بهذه الدقَّة بقوانينه العليا، وحتى إنه كان عليه أن يتخلَّى كلِّياً عن كلِّ المظهر الدوغمائيِّ المدَّعى، حينما يمثل أمام العين الناقدة لعقلٍ أعلى يحاكمه.

ويختلف الأمر تماماً حينما يتعلَّق الأمر لا برقابة الحاكم، بل بمزاعم مواطنيه، وبأنه يجب عليه فقط أن يدافع عن نفسه ضدَّهم. لأنه، لمَّا كانت هذه المزاعم، في النفي، هي أيضاً دوغمائيَّةٌ مثلها مثل مزاعم العقل في التأكيد، فسيكون عندئذ مجالٌ لتبريرٍ بموجب [رأي] البشر يحمي العقل من أيِّ اعتداءٍ على حقه، ويوفِّر له شرعيَّةً لا يكون عليها أن تهاب أيَّ ادِّعاءٍ غريبٍ، على الرغم من أنها هي نفسها لا يمكن أن يُبرهن عنها بموجب الحقيقة.

أتَّهم بالاستعمال الجداليِّ للعقل المحض إذاً الدفاع عن قضاياه ضدَّ كلِّ الإنكارات الدوغمائيَّة. فالأمر لا يتعلَّق هنا بما إذا كانت إدعاءاته لا يمكن أيضاً أن تكون ربما خاطئةً، بل فقط بواقع أن لا أحد يستطيع أن يدَّعي العكس في أيِّ وقتٍ كان بيقينٍ قطعيٍّ (ولا حتى بمظهر معقوليَّةٍ أكبر)، فالعقل، في حقيقة الأمر، لا يتمسَّك بملكيَّته بناءً على تكرُّمٍ، مع أنه غير كافٍ، حينما يكون في حوزتنا مستَنَدٌ لهذه الملكيَّة، ويكون على يقينٍ تماماً أن لا أحد يستطيع في أيِّ وقتٍ كان أن يبرهن عن عدم قانونيَّة هذه الملكيَّة.

إنه لواقعٌ محزنٌ ومحبطٌ أنه يلزم أن يوجد أصلاً مناقضٌ للعقل المحض، وأن يكون لزاماً على هذا العقل الذي يمثِّل مع ذلك المحكمة العليا قبالة كلِّ الخلافات، أن يدخل في خلافٍ مع نفسه. نعم، لقد وجدنا أمامنا أعلاه مناقضاً ظاهراً للعقل كهذا؛ لكنه تبيَّن لنا أنه كان قائماً على سوء فهم قوامه الأخذ، كما هو شائعٌ، بالظاهرات على أنها أشياء في ذاتها، ثمَّ الإدِّعاء بنوعٍ أو بآخر (علماً بأنه كان مستحيلاً على كلا النوعين) كمالاً مطلقاً، لكنه لم يكن بالإمكان أبداً أن يُتوقَّع من الظاهرات؛ إذاً لم يكن حينذاك أيُّ **تناقضٍ** فعليٍّ لـ **العقل** مع نفسه في هذه القضايا: إن لسلسلة الظاهرات **المعطاة في ذاتها** بدايةً أولى إطلاقاً؛ وإن هذه السلسلة هي بإطلاقٍ **وفي ذاتها** من دون أيِّ بداية. لأن القضيتيْن يمكن أن تقوما معاً بالفعل على أحسن حال، بما

أن **الظاهرات** بموجب وجودها (كظاهراتٍ) ليست شيئاً **في ذاتها** هي أي أنها شيءٌ مناقضٌ فإذاً ما يُفترض لها أنَ ثمة أشياء في ذاتها، يجب أن تؤدِّي إلى استنتاجاتٍ يناقض بعضها بعضاً.

إلاَّ أنه لا يمكن أن يُتذرَّع بسوء فهم كهذا، وليس بهذه الطريقة يمكن إذاً أن يوضع حدٌّ لخلاف العقل، حينما يدَّعي صاحب النظريَّة الإلهيَّة **أنه يوجد كائنٌ أعلى**، ويدَّعي عكس ذلك صاحب النظريَّة الملحدة **أنه لا يوجد كائنٌ أعلى**؛ أو في علم النفس: أن كلَّ ما يفكِّر يملك وحدةً مطلقةً ولا تُعدم، متميِّزةً هكذا عن كلِّ مادِّيَّةٍ قابلةٍ للفساد، ويأتي شخصٌ آخر بمقابل ذلك ويضع التأكيد المضادَّ أن النفس ليست وحدةً غير مادِّيَّةٍ وأن طبيعتها عابرةٌ مثل طبيعة الظاهرات. لأن موضوع السؤال هنا مستقلٌّ عن كلِّ عنصرٍ غريبٍ يناقض طبيعته، والفهم لا علاقة له ألا بـ **أشياء في ذاتها** وليس بظاهرات. فإذاً، لن يكون هنا تناقضٌ حقيقيٌّ إلا إذا كان للعقل المحض أن يقول شيئاً، على الناحية السلبيَّة، قد يقترب مما هو أساس تأكيد؛ لأنَّ ما يتعلَّق بنقد أسس البرهان لما يؤكِّد دوغمائيّاً، يمكن بالفعل جداً أن يُعترف بها بحقٍّ لصاحبها من دون أن نعدُل مع ذلك عن هذه القضايا التي، في كلِّ حالٍ، لها على الأقلِّ مصلحة العقل إلى جانبها، وهي التي لا يستطيع الخصم أبداً أن يدَّعيها لنفسه.

إنني، بكلِّ تأكيدٍ، لا أشاطر الرأي الذي قال به رجالٌ بارزون وممعنو النظر مثل يوهان جورج سولتزر(*) (Sulzer) الذين شعروا

(*) هو ج. ج. سولتزر (J. G. Sulzer) (1720 - 1779)، عالم طبيعة وعالم جمالياتٍ سويسريٌّ وأحد أعلام "الفلسفة الشعبيّة" كان على اتصالٍ منتظمٍ بـ **كانت** عبر الرسائل. وقد وجد أن فشل اللاهوت العقليّ يعود إلى قصور الحجج المقدّمة حتى زمانه. وكان على قناعةٍ من إمكانية العثور على براهين أفضل عن وجود الله وخلود النفس. عنوان مؤلّفه الرئيسيّ: **النظرية العامة للفنون الجميلة** (*Allgemeine Theorie der Schönen Künste*) (1771-1774).

بضعف الأدلَّة المستعملة حتى الآن، أي أنه يمكن أن نأمل العثور يوماً على براهين بديهيَّةٍ عن هاتين القضيَّتين الرئيسيَّتين للعقل المحض: يوجد إلهٌ، وتوجد الحياة الآخرة. بل بالأحرى أنا متأكِّدٌ من أن هذا لن يحدث أبداً. لأنه، أين سيدبِّر العقل أساس مثل هذه الادِّعاءات التأليفيَّة التي لا علاقة لها بموضوعات التجربة وبإمكانيَّتها الداخليَّة؟ لكنه أيضاً يقينيٌّ قطعيَّاً أنه لم يكن أبداً بإمكان أيِّ إنسانٍ أن يؤكِّد **العكس** بأقلِّ ظاهرٍ، ولم يستطع أن يزعم قطعيَّاً. لأنه، لمَّا كان غير قادرٍ فعلاً على إثبات ذلك بالعقل المحض فقط، لذلك لم يكن بإمكانه البرهان عنه إلا بواسطة العقل المحضِ، كان واجباً عليه أن يُقدِم على برهنة أن كائناً أعلى، أن الذات المفكِّرة فينا مستحيلة كعقلٍ محض. ولكن، من أين سيدبِّر المعارف التي تجيز له إصدار أحكامٍ تأليفيَّةٍ حول أشياء تتخطَّى كلَّ تجربةٍ ممكنة؟ إذاً باستطاعتنا أن نكونَ غير مكترثين بالكامل بهذا الشيء؛ لن يُبرهن أحدٌ العكس أبداً، وبالتالي لسنا مضطرِّين إطلاقاً أن نفكِّر ببراهين سكولاستيكيَّة؛ بل نستطيع بتلك القضايا المتطابقة تماماً مع المصلحة النظريَّة لعقلنا في استعماله التجريبيّ، والتي هي، من ناحيةٍ أخرى، الوسيلة الوحيدة لتوفُّق بينه وبين المصلحة العمليَّة. وباتجاه الخصم (الذي يجب ألا يُعتبر هنا فقط كناقدٍ)، لدينا تحت تصرفنا [القول]: "لا يجوز" (non liquet)، الذي يجب أن يؤدِّي لا محالة إلى إرباكه، على الرغم من أننا لا نرفض أن تدار الحجَّة نفسها ضدَّنا، لأنه لدينا باستمرارٍ من باب الإحتياط المسلَّمة الذاتيّة للعقل، التي يفتقر إليها مخاطبنا بالضرورة، والتي نستطيع أن نعتبرها بهدوءٍ، ونحن بحماية هذه المسلَّمة، بمثابة مقالب في الهواء.

وعلى هذا النحو، ليس هناك أصلاً أيُّ تضادّ للعقل المحض. لأن ميدان المعارك الوحيد له يجب أن يُبحث عنه في حقل اللاَّهوت المحض وعلم النفس المحض؛ غير أن هذا الميدان ليس بالصلابة الكافية بحيث تتحمَّل أيَّ محاربٍ مع كامل عدَّته ومع الأسلحة التي

هناك مجالٌ للخوف منها. إنه لا يستطيع أن يطأ الميدان إلا بتهكُّم وبقنزحةٍ فارغة لا يمكن أن يُستهزأ بها كما بلعبة أطفال. إنها ملاحظةٌ معزِّيةٌ تُعيد إلى العقل بعض الشجاعة؛ لأنه، إلامَ سيكون بإمكان العقل أن يركن إن لم يكن هو وحده المدعوُّ للإنجاز على كلِّ الأخطاء، وقد كان هو نفسه مضطرباً إلى درجة أنه كان في خلافٍ مع نفسه ومن دون أيِّ أملٍ معقولٍ بأنه سيصل يوماً ما إلى حالة طمأنينةٍ دائمة.

كلُّ ما تنظِّمه الطبيعة نفسها هو منظَّمٌ دائماً باتجاه قصدٍ ما. حتى السُّموم تخدم للتغلُّب على سموم أخرى تتشكَّل في أخلاط [أجسادنا] ولا يجوز بالتالي أن تنقص في مجموعة الأدوية (الصيدليَّة) التي تريد أن تكون كاملة. والاعتراضات المقامة بوجه قناعاتنا وادِّعاء عقلنا النظريِّ فقط هي من نتاج طبيعة هذا العقل، ويجب أن تكون لها إذاً بالضرورة غايةٌ "حسنة" وهدفٌ "إيجابيٌّ" يجب ألا يُستهان به. لماذا رتَّبت العناية الإلهية موضوعاتٍ كثيرةً متعلِّقةً بمصلحتنا العليا على علوٍّ كهذا، بحيث يكون بالكاد متاحاً لنا فعليّاً أن نصل إليها إلا في إدراكٍ حسِّيٍّ غامضٍ ومشكوكٍ في أمرها من قِبَلنا نحن أنفسنا، وبهذا تجد النظرة المستكشفة التي نلقيها عليها نفسها أكثر تهيُّجاً من كونها راضيةً؟ ومن حيث معرفة ما إذا كان مفيداً، بالنظر إلى مثل هذه التطلُّعات، أن نخاطر بأخذ قراراتٍ جريئةٍ، فإنه في جميع الحالات على الأقلِّ مريبٌ، بل ضارّ. ولكن، في كلِّ الحالات ومن دون أدنى شكٍّ، من المفيد أن يُمنح العقل كلَّ الحريَّة، سواء في الأبحاث التي يقوم بها أم في الفحوصات التي يُجريها، لكي يستطيع أن يهتمَّ بدون عوائق بمصلحته الخاصة التي ترقىً إلى أن يضع حدوداً لتطلُّعاته بحيث أنها تتوسَّع، وهي التي تعاني دائماً حينما تدخل أيادٍ غريبةٌ لكي تدفع بالعقل إلى خارج مسيرته الطبيعيَّة بأن توجِّهه نحو مقاصد فُرضت عليه بالإكراه.

دعوا إذاً خصمكم يتكلَّم بكلام العقل وقاتلوه بسلاح العقل

فقط. وبالمناسبة، لا تقلقوا بسبب القضيَّة الحسنة (قضيَّة المصلحة العمليَّة) لأنها لا تدخل أبداً في نزاعٍ محض نظريّ. إن النزاع لا يكشف حينئذٍ إلا عن مناقضةٍ معيَّنةٍ للعقل هي، بما أنها تقوم على طبيعته، يجب أن يُحسب لها حسابٌ وأن تُفحص. هذا الخلاف يهذِّب العقل بأن يجعله ينظر إلى موضوعه من وجهتي نظرٍ مختلفتين، ويصحِّح حكمه بقدر ما يحدِّده. أما ما يصبح موضوع خلافٍ هنا فهو ليس **الشيء**، بل **الأسلوب**، لأنه، حتى لو كان عليكم أن تتخلَّوا عن لغة **العلم**، ستكون اللُّغة المتبقِّية مع ذلك كافيةً لكم، لغة **إيمانٍ** متينٍ تُبرَّر أمام العقل الأشدّ نباهة.

لو كان لنا أن نوجِّه السؤال إلى ذلك الرجل رابط الجأش، دايفد هيوم (David Hume)، المنجرّ بالمعنى الصحيح لتوازن الحكم: ما الذي دفع بكم إلى تقويض هذه القناعة المعزِّية والمفيدة إلى درجةٍ كبيرةٍ بالنسبة إلى الإنسان، أن المعرفة العقليَّة قادرةٌ على إثبات وجود كائنٍ أعلى وعلى تعيين مفهوم عنه، ما الذي دفعكم إلى تقويضها بواسطة اعتراضاتٍ تمّ التفكير فيها بمشقَّة؟ لكان أجاب: لا شيء سوى قصد أن أجعل العقل يتقدَّم في المعرفة التي عنده عن ذاته، وفي وقتٍ واحدٍ بعض السّخط بوجه ما يُراد أن يُفرض على العقل حينما يُتباهى به، فيُمنع من أن يعترف صراحةً بمعايبه التي تتَّضح له حينما يتفحَّص نفسه. على عكس ذلك، اسألوا بريستلي(*)

(*) هو ج. بريستلي (J. Priestley) (1733 - 1804)، فيلسوفٌ وعالم كيمياء إنجليزي. وجد أن المسيحيَّة تتَّفق أكثر مع الماديَّة منها مع الثنائية الديكارتية، ومع أنه تمسَّك بالحقيقة التوراتيَّة، إلا أنه اعتقد أن الحقيقة هي في الأشياء الكيميائيَّة وبقي على قناعته بأنه وجد براهين على وجود الله وخلود النفس ترضي العقل. أشهر مؤلفاته: **أبحاثٌ متعلِّقةٌ بالمادة والروح** (*Disquisitions relating Matter and Spirit*)، لندن 1777.

(Priestley)، هذا العقل المستسلم الذي كرَّس نفسه للاستعمال **التجريبيّ** للعقل لا غير، والرافض لكلِّ تأمُّلٍ نظريٍّ متعالٍ، مهما كانت الدوافع التي حملته على تحطيم الحرِّيَّة وخلود النفس (الرجاء في الحياة الآخرة هو عنده ليس سوى انتظار أعجوبةٍ من عجائب القيامة)، العمودين الرئيسيين لكلِّ دينٍ، هو، المعلِّم النقيُّ والمدافع الغيُّور عن الدين، لن يستطيع إلا أن يجيبكم [بالقول]: لقد عملتُ لمصلحة العقل، الذي يتضرَّر دائماً حينما تُفسَّر بعض الموضوعات ويُحكم عليها بالعودة إلى قوانين أخرى مفتَرَضةٍ غير تلك التي من طبيعةٍ ماديَّةٍ - وهذه الأخيرة هي القوانين الوحيدة التي نعرفها بدقَّةٍ وبإمكاننا أن نحدِّدها. وليس من الإنصاف أن نُندِّد بهذا [الفيلسوف] الأخير الذي حاول أن يوفِّق بين رأيه ظاهر التناقض وبين مصلحة الدين، وأن نقلِّل من قيمة رجلٍ مستقيم التفكير الذي وجد نفسه في ضياع حينما خرج خارج حقل العلوم الطبيعيَّة. ويجب أن يُولى نفس الإنصاف لـ هيوم، الذي لم تكن نواياه أقلَّ حسناً وطبعه الأخلاقيُّ لا غبار عليه، لكنه لا يستطيع أن يتخلَّى عن تأمُّله النظريِّ بقدر ما يتمسَّك بحقٍّ بأن موضوع هذا التأمُّل النظريِّ يوجد خارج علم الطبيعة بالكامل، في حقل الأفكار المحضة.

ما الذي يجب علينا أن نفعله في حالاتٍ كهذه، ولا سيّما بالنظر إلى الخطر الذي يبدو وكأنه يهدِّد الخير العامّ؟ المسلك الذي يجب أن تتَّبعوه بخصوص هذا الشأن هو مسلكٌ معقولٌ وطبيعيٌّ تماماً. دعوا كلاً من هؤلاء الناس يسلك طريقه الخاص؛ فإذا أظهر موهبةً، إذا أبدى بوضوح فكراً عميقاً وقدرةً على اكتشاف الجديد، بكلمةٍ واحدةٍ، إذا أظهرَ فقط عقلاً، فالعقل يفوز دائماً. أما إذا لجأتم إلى وسائل أخرى غير وسيلة العقل المتحرِّر من كلِّ إكراهٍ،

وإذا صرختم "خيانة!" وكأنكم تصرخون "حريق!"، فأنتم تستنجدون بالجمهور الذي لا يفقه شيئاً على الإطلاق من هذه الأعمال الدقيقة وتجعلون أنفسكم أُضحوكة. لأن الأمر هنا لا علاقة له بما هو مفيدٌ للخير العامّ أو مضرٌّ به، بل فقط إلى أيِّ حدٍّ يمكن للعقل أن يمضي في تأمُّله النظريِّ الذي يجرِّد من كلِّ مصلحة، وإذا كان يجب عليه بعامَّةٍ أن يعتمد عليها أو إذا كان عليه أن يتركها حقاً لصالح المصلحة العمليَّة. إذاً، بدلاً من أن تسارعوا إلى المعركة وسيفكم في قبضتكم، أنظروا بالأحرى بهدوءٍ، انطلاقاً من الموقع المؤمَّن، موقع النقد، إلى هذه المعركة، المؤلمة جداً بالنسبة إلى المحاربين ولكن المسلِّية لكم، فهي بالتأكيد لن تكون دمويَّةً، بل يجب أن تقع مجديةً لما سعيتم وراء توضيحه. لأنه في الحقيقة غير منطقيٍّ جداً أن يُتوقَّع تنويرٌ من العقل وأن تُفرض عليه من قبل ما هي الجهة التي يجب عليه أن يتبنَّاها بالضرورة. على كلِّ حالٍ، إن العقل قد أصبح من نفسه هكذا مروَّضاً ومردوداً إلى حدوده، إلى درجة أنكم لستم بحاجةٍ أبداً لأن تحشدوا حرَّاساً لكي تُعارض مقاومةٌ شعبيَّةٌ الفريق الذي تبدو لكم هيمنته خطيرة. لا يوجد في هذا الجدل نصرٌ يمكنه أن يسبِّب لكم قلقاً.

نزاع الجدل ضروريٌّ للعقل، ولا يمكننا إلا أن نتمنى لو أنه تمَّ قبل فترةٍ طويلةٍ بهذه الحرِّيَّة التي ينبغي أن تكون شرطه الأساسيّ. في هذه الحالة، كان سيكون بين أيدينا في مرحلةٍ متقدِّمةٍ نقدٌ ناضجٌ وعميقٌ، كان يجب عليه أن يضع حدّاً لكلِّ الخصومات، بعرضٍ للغرور والتحيُّزات التي فرَّقتهم.

في الطبيعة البشريَّة ميلٌ معيَّنٌ نحو الخداع، لا بدَّ له في غايته النهائية - مثله مثل كلِّ شيءٍ ينبع من الطبيعة - إلا أن يكون متَّجهاً

نحو غاياتٍ حسنةٍ، وهو ميلٌ نحو التستُّر على النوايا الحقيقيَّة وعدم إظهار منها إلا ما تمَّ تبنِّيه وما اعتُبر أنه حسنٌ ومشرِّف. وبكلِّ تأكيدٍ، بواسطة هذا الميل الذي كما يقودهم إلى التستُّر، يقودهم أكثر إلى تبنِّي ظاهرٍ يتحوَّل لصالحهم، يكون البشر ليس فقط **متحضِّرين**، بل قليلاً قليلاً **ذوي أخلاقٍ** إلى حدٍّ ما، لأنه لن يستطيع أحدٌ أن يطعن بالاستقامة، بالأمانة وبالحشمة: بهذا المعنى، في هذه الأمثلة الموثوقة عن الخير، التي رأيناها من حولنا، وجدنا لأنفسنا مدرسةً للتحسين. وليس هذا الميل وحده للتظاهر بأحسن مما نحن عليه حقيقةً، وللتعبير عن نوايا لا نمتلكها، ليس ليخدم، كأن بشكلٍ **مؤقَّتٍ**، لإنقاذ الإنسان من خشونته، ولتحمله بدايةً إلى تبنِّي **عادات** الخير على الأقلِّ، الخير الذي يعرفه؛ لأنه في ما بعد، حينما يكتمل تطوير المبادئ الحقيقيَّة، وتدخل إلى طريقة التفكير، يكون واجباً أن يحارب هذا النفاق بقوَّةٍ شيئاً فشيئاً، لأنه، إن لم يحدث ذلك، سيُفسد القلب ولن يدع النوايا الحسنة تنبت تحت تكاثر حشائش الظاهر الحسن.

إنه لمؤلمٌ بالنسبة إليَّ أن أكتشف هذا النفاق نفسه، هذا الرِّياء والمراءاة حتى في مظاهر طريقة النشاط النظريّ، الذي تُقدِّم فيه للبشر عوائق أقلَّ بكثير ولا تُعطى قيمةٌ لأيِّ اهتمامٍ مناقضٍ للمظاهر المفتوحة والعادلة لأفكارهم الخاصة. أيُّ شيءٍ في الواقع، يمكنه أن يُلحق حتى أكبر ضررٍ بالمعرفة من تبادل أفكارٍ محرَّفةٍ، من أن نستِّر على شكوكنا التي نشعر أنها مضادَّةٌ لقناعاتنا، ومن أن نهب مظهر البداهة لحجج لا ترضينا نحن أنفسنا؟ ومع ذلك، طالما أن التَبجُّج الخاصَّ هو الذي يُغري بهذه الدسائس السرِّية (وهذا هو الحال على وجه العموم حينما يتعلَّق الأمر بأحكام نظريةٍ، ليست محرِّكةً من أيِّ مصلحةٍ خاصةٍ وليست قابلةً بسهولةٍ لأيِّ يقينٍ قطعيٍّ)، فسيعارضهم،

مع **الموافقة العموميّة**، تبجُّج الآخرين؛ وهكذا، فالنتيجة واحدة مع أنها ما كانت لتقع ما دام أن الخلاف سبق وأُجري بأقصى روح الصدق والاستقامة. ولكن، عندما يعتبر الجمهور أن من المماحكين الحذقين من يمضي نحو ليس أقلَّ من زعزعة أسس الخير العام، يبدو أنه ليس من الحكمة فقط، بل من المتاح والجدير أيضاً بالتكريم أن أهبَّ إلى نجدة القضيَّة الحسنة، مظهراً بالأحرى أسباباً بيِّنةً بدلاً من أن أُبقي للخصوم المزعومين لهذه القضيَّة حتى أيضاً مغنم أن نخفض الصوت بتبنِّينا اعتدال قناعةٍ عمليَّةٍ فقط وبإرغامنا على الاعتراف بأن اليقين النظريَّ والقطعيَّ ينقصنا. إلا أنه يبدو لي أن لا شيء في العالم يمكن أن يكون بالفعل أكثر سوءاً بالنسبة إلى قصد مساندة قضيَّةٍ جيِّدةٍ من اللجوء إلى الحيلة، الرياء، والخداع، وأقلُّ ما يمكن المطالبة به في تقييم الحجج العقليَّة لمجرد التأمُّل النظريِّ هو أنه يجب أن يتمَّ كلُّ شيءٍ بصدق. وإذا كان بالإمكان الاتكال بالتأكيد أقلَّه على هذا، فإن خلاف العقل النظريَّ حول المسائل المهمَّة المتعلِّقة بالله، بالخلود (خلود النفس) وبالحرِّيَّة، كان يمكن أن يُبتَّ فيها منذ زمنٍ طويلٍ، وإما أنها على طريق إثباتها قريباً. وغالباً ما يحدث إذاً، أن يكون نقاء القصد بنسبةٍ عكسيَّةٍ لطيبة الشيء نفسه، وهذه ربما لها خصومٌ صريحون أكثر مما لها من مدافعين مخلصين.

أفترض إذاً قرَّاءً لا يريدون أن يعرفوا قضيَّةً عادلةً تمَّ الدفاع عنها بوسائل غير عاديَّة. فيبدو لمثل هؤلاء من المقرَّر الآن أنه، بحسب مبادئ النقد، يقوم جدالٌ للعقل المحض، إذا ما أخذ بالاعتبار هذا الذي ينبغي أن يحدث بحقٍّ وليس هذا الذي يحدث في الواقع. لأنه، كيف يستطيع شخصان أن يتنازعا حول شيءٍ ليس بإمكان أيٍّ منهما أن يقدِّم حقيقته في تجربةٍ حقيقيَّةٍ أو حتى ممكنة فقط، وكلٌّ من

هذين الشخصين يتأمَّل فقط الفكرة لكي يستخرج منها شيئاً ما أكثر من فكرةٍ، أي الحقيقة الفعليَّة للموضوع نفسه؟ فبأيِّ وسيلةٍ سيستطيعان الخروج من نزاعهما، لأنه ما من طرفٍ يمكن أن يجعل قضيَّته مفهومةً حقَّ الفهم ويقينيَّةً، بل يهاجم فقط ويفنِّد قضيَّة الطرف الآخر؟ لأنه هذا هو قَدَر كلِّ ادِّعاءات العقل المحض: أنه، بما أنها تذهب إلى ما وراء شروط كلِّ تجربةٍ ممكنةٍ، لا يمكن أن توجد خارجها أينما كان أيُّ وثيقةٍ تسمح بإثبات الحقيقة، بل أنه يجب عليها مع ذلك أن تقوم باستخدام قوانين الفهم المعيَّنة فقط للاستعمال التجريبيِّ، والتي من دونها لا يمكن أن تُخطى خطوةٌ واحدةٌ في التفكير التأليفيِّ، فهي تُظهر دائماً نقطة ضعفها للخصم ويمكنها بالمقابل أن تستغلَّ لصالحها نقطة الضعف التي يظهرها لها الخصم.

يمكن أن يُعتبر نقد العقل المحض بمثابة محكمةٍ لكلِّ النزاعات التي يشارك فيها؛ لأنه ليس متورِّطاً في هذه الأخيرة المتعلِّقة مباشرةً بالأشياء، بل أُنشئت هذه المحكمة لتحدِّد حقوق العقل بعامةٍ وتحكم فيها بموجب المبادئ التي وجَّهت نشأتها الأولى.

ومن دون هذا النقد، يكون العقل وكأنه في حالة الطبيعة ولا يمكنه أن يُثبت تأكيداته وادِّعاءاته إلا بواسطة **الحرب**. بالمقابل، يمنحنا العقل الذي يستمدُّ كلَّ قراراته من قواعد أساسيَّةٍ لنشأته الخاصة التي لا يستطيع أحدٌ أن يشكِّك بسلطتها، يمنحنا هدوء حالةٍ شرعيَّةٍ حيث ينبغي علينا ألا نسوِّي نزاعاتنا إلا عبر **التقاضي**. فما يضع حدّاً للنزاع في الحالة الأولى هو **نصرٌ** يتباهى به كِلا الطرفين ولا يتبعه في معظم الحالات إلا سلامٌ مهتزٌّ يُقام بتدخُّلٍ من السلطات العامَّة التي توسَّطت؛ أما في الحالة الثانية، فـ **الحكم** هو الذي يضمن، بما أنه يمسُّ هنا مصدر النزاعات نفسه، سلاماً دائماً. كذلك ترغمنا النزاعات غير المتناهية لعقلٍ دوغمائيٍّ فقط على أن نبحث في

النهاية عن الهدوء في بعض النقد لهذا العقل نفسه وفي تشريع يجد فيه أسسه. وكما يؤكّد هوبس (Hobbes) ذلك: أن حالة الطبيعة هي حالة الظلم والعنف؛ ويجب بالتالي الخروج منها لكي يُخضع أنفسنا للإكراه الشرعيّ الذي لا يضع حدّاً لحرّيّتنا إلا لكي تستطيع أن تتعايش مع حرّيّة كلّ كائنٍ آخر، وبهذا بالذات مع الخير العامّ.

إنه إذاً جزءٌ لا يتجزّأ من الحرّيّة أيضاً حرّيّة عرض الأفكار علناً على الحكم، وعرض الشكوك التي لا يستطيع المرء أن يحلّها بنفسه، من دون أن يُندَّد به لهذا السبب على أنه مواطنٌ مثيرٌ للقلاقل وخطير. إنه أمرٌ سبق وكان متضمَّناً في الحقّ الأصليّ للعقل البشريّ، الذي لا يعترف بحاكمٍ آخر إن لم يكن، من جديد، العقل البشريَّ العامَّ الذي لكلِّ شخصٍ حقُّ التصويت فيه؛ وبما أنه يجب أن يأتي عن هذا العقل علينا كلُّ تحسينٍ تكون حالتنا قابلةً لأن تتقبّله، فإن هذا الحقَّ مقدّسٌ ويجب ألا يُنتقص منه. إنه لعديم الحكمة جداً، فضلاً عن ذلك، أن يُندَّد ببعض الادّعاءات الجريئة أو الاعتداءات المتجاسرة على الادّعاءات التي سبق ولقيت موافقة الجزء الأكبر والأفضل من الجمهور؛ لأن هذا يعني إعطاءهم أهمّيّةً ينبغي ألا يعطوها أبداً. وعندما أسمع أن كاتباً ليس بعاديٍّ قد استطاع أن يقوّض بالبرهان حرّيّة الإرادة البشرية والآمال المعقودة على حياةٍ قادمةٍ وعلى وجود الله، فإنني أتشوّق لقراءة كتابه، لأنني أنتظر من موهبته أنه سيُرقّي شأن إدراكاتي. لا شك عندي، منذ البداية، بأنه لا شيء من هذا كلّه سينجح، ليس لأنني كنت لأظنّ أنني أملك البراهين التي لا تقهر على هذه القضايا المهمة، وإنما لأن النقد الترانسندنتالي الذي كشف لي النقاب عن كلِّ ما للعقل المحض من مخزون، قد أقنعني تماماً أنه لمّا كان العقل غير كافٍ إطلاقاً لإنتاج ادّعاءاتٍ تأكيديّةٍ في هذا المجال، فهو بنفس القدر عاجزٌ، بل وأكثر من ذلك، عن أن يدّعي تأمين حقيقة

الجواب السلبيّ عن هذه الأسئلة. فمن أين يريد هذا المفكِّر الحرُّ المزعوم أن يشتقَّ معرفته، مثلاً، أن لا كائن أعلى؟ تقع هذه القضيَّة خارج التجربة الممكنة، فهي إذاً من هنا خارج حدود المعرفة البشرية. أما من سيأتي ليدافع دوغمائيّاً عن القضيَّة الحسنة بوجه عدوٍّ كهذا، فلن أكون بحاجةٍ إلى قراءته إطلاقاً، لأنني أعرف سلفاً أنه لن يهاجم العلل الباطلة لعدوِّه ألا لكي يمهِّد لعلله هو الدخول، بالإضافة إلى أن المشهد اليوميّ لا يُعطي مادةً كافيةً لملاحظاتٍ جديدةٍ بذلك القدر الموجود خارج المألوف والمعقول. وعلى العكس، إن خصم الدين - وإن كان دوغمائيّاً على طريقته - سيكون بإمكانه أن يوفِّر لنقدي العمل المرغوب فيه والفرصة لتصويبٍ أعمق لمبادئه، من دون أن يكون أيُّ شيءٍ من كثيرٍ أو قليلٍ ليخشاه بسببه.

إلا أنه قد يُطرح السؤال [التالي]: أفلا ينبغي فعلاً أن يُحذَّر على الأقلّ الشباب الموكل أمرهم إلى التعليم الأكاديميّ من مثل هذه المؤلَّفات، وأن تتمّ وقايتهم من معرفةٍ مبكِّرةٍ بقضايا بهذه الخطورة، أقلّه إلى أن تنضج مَلَكَة حكمهم، أو بالأحرى إلى أن تتجذَّر فيهم بما يكفي من الثبات العقيدة التي تمكِّنهم من الصمود بقوَّةٍ بوجه كلِّ إقناعٍ، أيّاً كان مصدره؟

أما إذا كان علينا أن نُبقي، بخصوص الأشياء المتعلِّقة بطريقة العقل المحض الدوغمائيَّة، وإذا كان لا بدَّ من خوض المعركة مع الخصم بأسلحةٍ جدليَّةٍ، بواسطة حججٍ قد تكون قابلةً لأن تدعم إِعاءاتٍ متناقضةً، فإنه لن يكون بالطبع ما هو أكثر حكمةً **لمدَّة لحظةٍ**، ولكن في وقتٍ واحدٍ، لن يكون شيءٌ أكثر عمقاً وعدم جدوى **على الدَّوام** من وضع عقل الشباب بعض الوقت تحت الوصاية وحمايته على الأقلّ طوال هذا الوقت من الضلال. ولكن، هل ستكون هذه القناعة الشبابيَّة قادرةً على المقاومة إذاً، في ما بعد،

عرّف حب الاطّلاع أو مودة التفكير السائدة هؤلاء الشباب على تلك المؤلفات؟ إن من لا يحرّك سوى أسلحةٍ دوغمائيّة لكي يصمد أمام هجمات خصمه، ومن لا يعرف كيف يطوّر الجدليّة المخفيّة في صدره ليس بأقلّ درجةٍ مما هي في صدر خصمه، يرى عللاً باطلةً لها مزيّة الخير، على عكس العلل الباطلة التي لم يعد لها شيءٌ كهذا، بل قل إنها تُثير سرعة إيمانٍ عند الشباب تمَّ استغلالها. ويظنُّ عندئذ أنه لا يستطيع أن يُظهر بطريقةٍ أفضل أنه قد تحرَّر من تربية الأطفال، إلا إذا وضع نفسه فوق هذه التحذيرات المخلصة التي وجِّهت إليه، ثمَّ، وقد اعتاد دوغمائيّاً، راح يتناول بجرعاتٍ كبيرةٍ السُّمَّ الذي يُفسد مبادئه دوغمائيّاً.

يجب على التعليم الأكاديميّ أن يتمَّ على العكس تماماً مما نُصح به هنا، ولكن فقط، بالطبع، بشرطٍ مسبقٍ هو أن يقوم على أساس تدريسٍ متعمّقٍ لنقد العقل المحض. لأنه، لكي تُطبَّق في أسرع وقتٍ ممكنٍ مبادئ نقدٍ كهذا، ولكي تُظْهَر فاعليتها، فإنه لضروريٌّ بلا ريبٍ، حتى بوجود أعلى درجةٍ من الوهم الجدليّ المتضمَّن في هذه القضايا، أن يكون بالإمكان توجيه تلك الهجمات المخيفة إلى هذه الدرجة للدوغمائيّ، ضدَّ عقل الطالب، وهو عقلٌ لا يزال ضعيفاً، لكنه عقلٌ مستنيرٌ بالنقد، لكي يفحص نقطةً بنقطةٍ إدِّعاءات الخصم التي لا أساس لها معتمداً على مبادئ النقد. ولن يكون صعباً عليه أن يفنِّدها، وهكذا يشعر مبكِّراً بقوّته الذاتيّة على تحصين نفسه تحصيناً كاملاً بوجه الأوهام الهدَّامة التي لا يمكن إلا أن تفقد في نهاية الأمر كلَّ بريق. أما في ما يتعلّق بمعرفة ما إذا كانت الضربات التي تجعل بناء العدوّ ينهار، هي نفسها يجب أن تكون ضارَّةً بنفس الدرجة، بالبنية التأمُّليّة الخاصة في حال لو أقدم على بناء مثيلٍ لها من هذا النوع، فلن يكون عليه أن يهتمَّ من هذه الناحية لأنه لا حاجة له أبداً إلى أن يُقيم في بناءٍ كهذا، بل بالإضافة إلى ذلك، سيُفتح

أمام عينيه أفقٌ على الحقل العمليّ حيث يستطيع أن يأمل بحقٍّ في أن يجد أرضاً أكثر صلابةً ليبني منظومته العقليّة والمفيدة.

إذاً، لا يوجد في حقل العقل المحض أيُّ جدالٍ حقيقيّ. فكأني بالفريقين ينفخان في رماد ويتعاركان مع ظلّيهما، لأنهما يخرجان بالفعل إلى خارج الطبيعة ليذهبا إلى مكانٍ حيث لا شيء يستطيعان القبض عليه والاحتفاظ به يقدّم قبضةً لدوغمائيّتهما. لقد قاتلا قتالاً حسناً: الظلال التي طعناها ترجع وتكبر بلمح البصر مثل الأبطال في فالهلاّ(*) (Welhalla) لكي يستطيعوا أن يتلهّوا من جديدٍ بصراعاتٍ غير دامية.

من جهةٍ أخرى، لا يصحُّ أيضاً حتى القبول باستعمال ريبيٍّ للعقل يمكن أن يُسمّى مبدأ **الحياد** في كلّ الخلافات التي يلاقيها هذا العقل. فتحريض العقل ضدّ نفسه، وإمداده بالسلاح على الجبهتين، ومن بعد مشاهدة الاشتباك المحموم بهدوءٍ وبهزءٍ، هذا شيءٌ لا يليق حقاً بوجهة النظر الدوغمائيّة، بل يُظهر في ذاته نمطاً ذهنياً شامتاً وشريراً. أما إذا نظرنا إلى غرور وتباهي المتحذلقين، الذي لا يستطيع أيُّ نقدٍ أن يخفّف من حدّته، فلا يبقى طريقٌ يمكن اتّباعه حقاً في جميع الأحوال، سوى مقاومة هذه الثرثرة المتبجّحة من جانبٍ بإقامة نقدٍ على جانبٍ آخر يستند بالضبط إلى نفس الحقوق لكي يقع العقل بواسطة عدوٍّ أقلّه في ارتباكٍ، يثير بعض الشكّ حول ادّعاءاته، ويبدأ يُصغي للنقد. لكن الادّعاء بالوقوف عند هذه الشكوك، من دون المضيّ إلى أبعد من ذلك، وأقلُّ من هذا بكثيرٍ النظر إلى اقتناع جهلنا، ليس فقط كعلاجٍ للزّهو الطبيعيّ الذي للدوغمائيّة، وإنما كحلٍّ للخلافات التي يقع فيها العقل مع نفسه. الرّيبيّة، هي، على العكس، مجرّد وسيلةٍ لإيقاظ العقل من أحلامه الدوغمائيّة، ولإثارته

(*) هو مقام أرواح الشهداء في الميثولوجيا الجرمانيّة.

من أجل القيام بأبحاثٍ معتنىً بها أكثر في قدراته الخاصة به وادِّعاءاته. ولكن، بما أن الريبيَّة تبدو وكأنها أقصر طريقٍ للوصول إلى سلامٍ دائمٍ في ميدان الفلسفة، وبما أنها الطريق الحربيُّ الذي يسلكه بكلِّ سرورٍ أولئك الذين يظنُّون أنهم يعطون أنفسهم سمعةً فلسفيَّةً بازدراءٍ متهكِّم لكلِّ أبحاثٍ طبيعيَّةٍ من هذا النوع، لذا أراني مضطَّرّاً إلى عرض هذا النوع من التفكير في ضوئه الخاصِّ به.

حول استحالة إحلال السلام
في العقل المختلف مع نفسه بواسطة الرِّيبيّة

إن وعيي بجهلي (إذا لم يكن هذا الجهل قد عُرف في وقتٍ واحدٍ على أنه ضروريٌّ)، ينبغي عليه، بدلاً من أن يكون النتيجة لأبحاثي، أن يكون الدافع الأقوى لمتابعتها. وكلُّ اللا - علم هو إمَّا جهلٌ بالأشياء، أو بالتَّعيين وبحدود معرفتي. فإذا كان جهلي عَرَضيّاً وليس ضروريّاً، فعليه أن يحرِّضني، في الحالة الأولى، على المضيّ قدماً في البحث **دوغمائيّاً** عن الأشياء (الموضوعات)، وفي الحالة الثانية، على المضيّ قدماً في البحث **نقديّاً** عن حدود معرفتي الممكنة. لكن، أن يكون جهلي ضروريّاً بالمطلق، وأن يعفيني بالتالي من واجب كلِّ بحثٍ لاحقٍ، هذا ما لا يمكن أن يُثبت تجريبياً، انطلاقاً من **الملاحظة**، وإنما فقط نقديّاً، بواسطة **تقصّي** المصادر الأولى لمعرفتنا. ينتج عن ذلك أن تعيين حدود عقلنا لا يمكن أن يحدث إلا بموجب مبادئ **قبْلياً**؛ أما تعيين العقل، من حيث إنه يكوِّن المعرفة، حتى ولو أنها غير معيَّنةٍ، بجهلٍ غير قابلٍ أبداً لأن يُمحى بالكامل، فيمكن أن تتمَّ معرفته أيضاً **بعديّاً**، حينما يُعرف من قِبَلِنا أن كلَّ هذا الذي تتمُّ معرفته يبقى دائماً شيئاً ما للمعرفة. فمعرفة جهلنا التي أصبحت ممكنةً بنفس نقد العقل هي إذاً **العلم**، بخلاف

تلك التي ليست سوى **إدراكٍ حسّيٍ** لا يمكن أن يُقال عنه إلى أيّ مدىً قد يصل الإستنتاج الذي تمَّ بناءً عليه هو نفسه. إنني إذا تمثّلت سطح الأرض كصحنٍ (وفقاً للظاهر الحسّيّ)، فإنني لا أستطيع أن أعلم إلى أيٍّ مدىً يمتدّ. غير أن التجربة تعلّمني أنني، أياً يكن المكان الذي أذهب إليه، فإنني سأرى دائماً مكاناً من حولي أستطيع أن أذهب فيه إلى أبعد؛ إذاً أنا أعرف في كلّ مرّةٍ الحدود المحصورة فيها معرفتي بالأرض، إنما لن أستطيع في أيِّ حالٍ من الأحوال معرفة حدود كلِّ وصفٍ ممكنٍ لها. أما عندما أصل بالفعل إلى معرفة أن الأرض كُرَةٌ وأن سطحها كُرَويٌّ، فعندئذ يمكنني - انطلاقاً من قياس حتى ولو جزءٍ صغير منها، مثلاً قياس درجةٍ - أن أعرف معرفةً قطعيَّةً، بموجب مبادئ **قَبْلياً**، قطر الأرض، وبواسطتها كلَّ الحدود الأخرى للأرض، أي مساحتها. ومع أنني جاهلٌ بالموضوعات التي تحويها هذه المساحة، إلا أنه لديَّ معرفةٌ كاملةٌ بحدودها ومداها.

إن مفهوم الكلِّ الذي يتضمّن كلَّ الموضوعات الممكنة لمعرفتنا يبدو بمثابة مساحةٍ مسطّحةٍ ذات أفقٍ ظاهرٍ، أعني بذلك ما يشمل كلَّ نطاقها، وهذا ما سُمّي من قِبَلِنا المفهوم العقليّ للكليَّة غير المشروطة. من المستحيل أن نُلمَّ به تجريبيّاً، وكلُّ محاولات تعيينه **قَبْلياً** بموجب مبدأٍ باءت بالفشل. إلا أن كلَّ أسئلة عقلنا المحض تتَّجه باتجاه ما هو خارج هذا الأفق أو على كلِّ حالٍ نحو ما قد يقع على الخطِّ الذي يحدُّه.

كان دايفد هيوم الشهير أحد هؤلاء المختصّين في جغرافيا العقل البشريِّ، وقد ظنَّ أنه أجاب بكفايةٍ عن كلِّ تلك الأسئلة بمجملها بأن أحالها إلى خارج أفق العقل هذا الذي لم يستطع مع ذلك أن

يعيِّنه. لقد توقَّف خاصةً عند مبدأ السببية ولاحظ، وهو مصيبٌ في ذلك تماماً، بخصوص هذا المبدأ الذي لم تكن تُسند حقيقته (مثلها في ذلك مثل الصلاحيَّة الموضوعيَّة لمفهوم علَّةٍ فعَّالةٍ بعامةٍ) إلى أيِّ رؤيا، أي إلى أيِّ معرفةٍ **قبْلياً**، وبالتالي أيضاً إنها لم تكن تُسند كذلك بأقلِّ ما يكون إلى ضرورة هذا القانون، بل إلى مجرّد قابليَّة استعمال عامَّةٍ في سياق التجربة وإلى ضرورةٍ ذاتيَّةٍ تنتج منها، دَرَج **هيوم** على تسميتها العادة، وهي ما أعطته كلَّ شهرته. ولكن، انطلاقاً من عجز عقلنا عن أن يَستعملِ هذا المبدأ استعمالاً يتجاوز التجربة، ذهب إلى استنتاج بطلان كلِّ ادِّعاءات العقل بالذهاب إلى خارج التجربة.

يمكن تسمية أسلوبٍ من هذا النوع، قوامه إخضاع وقائع العقل للفحص وإذا اقتضى الحال للَّوم، **الرَّقابة**. وممَّا لا شكَّ فيه أن هذه الرقابة تؤدِّي إلى **الشكِّ** في كلِّ استعمال متعالٍ للمبادئ. فقط أن هذا ليس سوى الخطوة الثانية التي ليست لتضع بعد حدَّاً، ولو من بعيدٍ، للعمل. فالخطوة الأولى في قضايا العقل المحض، التي تميِّز طفولته، هي **دوغمائيَّة**. إلا أن الخطوة الثانية المذكورة هي **ريبيَّة**، وهي تشهد بحَذَر ملَكَة الحكم التي شُحذت بالتجربة. ولكن ثمة خطوةٌ ثالثةٌ هي أيضاً ضروريَّةٌ يتوجَّب فقط على مَلَكة الحكم الناضجة والبالغة، المؤسَّسة على القواعد الثابتة والمبرهَن على شموليَّتها؛ أي، إخضاع ليس وقائع العقل، بل العقل نفسه في كلِّ قدرته وتمكُّنه من بلوغ معارف محضةٍ **قبْلياً**، إخضاعه للتقدير. وهو الأمر الذي لم يعد يتساوى مع **الرقابة**، بل مع **نقد** العقل، الذي لا يُقتصر بواسطته على الافتراض، بل تقدَّم البراهين المؤسَّسة على مبادئ، ليس فقط عن **حدود** معرفتنا التجريبيَّة كثيرة التبدُّل، بل **حدودها** الضروريَّة والمتعيِّنة على الدوام، ونبرهن انطلاقاً من المبادئ

التي لا شكَّ فيها ليس فقط عن جهلنا في ما يخصُّ هذا الموضوع أو ذاك، وإنما بالنظر إلى كلِّ الأسئلة الممكنة من نوعٍ معيَّنٍ، وهذا ليس فقط على سبيل الظنِّ، بل ببرهانٍ مستمدٍّ من مبادئ. ومن هنا فإنَّ الرِّيبيَّة تشكِّل لحظة استراحةٍ للعقل البشريِّ، حيث يستطيع أن يحلم بمساره الدوغمائيِّ ويرسم مخطَّط المنطقة التي هو فيها، لكي يختار في ما بعد طريقه بأكثر أمان؛ بالمقابل ليس هذا موضع سكنٍ حيث يمكن للعقل أن يقيم باستمرار؛ لأن مكاناً مثل هذا لا يمكن أن يوجد إلا حيث يوجد يقينٌ تامٌّ، أي عند معرفة الموضوعات نفسها، أو الحدود التي في داخلها توجد محصورةً كلُّ معرفةٍ لنا بالموضوعات.

ليس عقلنا، إن صحَّ القول، سهلاً يمتدُّ على مساحةٍ غير قابلةٍ للتعيين، والتي لا تُعرف لها حدودٌ إلا على العموم، بل يجب بالأحرى أن يُقارن بكُرَةٍ يمكن أن يُعرف قطرها انطلاقاً من انحناء القوس على سطحها (أي انطلاقاً من طبيعة القضايا التأليفيَّة **قبْلياً**)، بحيث يمكن أن يُثبَّت بالتأكيد أيضاً حجمها وحدود الكُرَة نفسها. ولا توجد خارج هذه الكُرَة (خارج حقل التجربة) أشياء للعقل، لا بل إن الأسئلة المتعلِّقة بهذه الموضوعات المزعومة، إنما هي فقط مبادئ ذاتيَّةٌ لتعيينٍ كاملٍ للعلاقات التي يمكن أن تحصل داخل هذه الكُرَة بين مفاهيم الفهم.

إننا نملك فعلاً معرفةً تأليفيَّةً **قبْلياً**؛ وتعطي البرهان على ذلك مبادئ الفهم التي تسبق التجربة. وإذا وجد من لا يستطيع رؤية معارف مثل هذه، فبالتأكيد يمكنه أن يشكَّ في البداية نعم، في أن تكون معطاةً لنا بالفعل **قبْلياً**، لكنه لا يحقُّ له مع ذلك أن يدَّعي بأن هذا الشكَّ هو بمثابة استحالة أن تحصل معارف كهذه بواسطة قوى الفهم، وأن يُعلن أن كلَّ الخطوات التي يقوم بها العقل بموجب

قاعدتها هي خاطئة. كلُّ ما يمكنه قوله هو: إننا لو استطعنا أن ندرك أصل وأصالة مثل هذه المبادئ، سيكون باستطاعتنا أن نعيِّن مدى وحدود عقلنا، وإلى أن يحدث هذا كلُّه، فكلُّ ادِّعاءات هذا الأخير هي ادِّعاءاتٌ مجازَفٌ بها بدون تبصُّر. وهكذا يكون شكٌّ كاملٌ بكلِّ فلسفةٍ دوغمائيَّةٍ تأخذ مجراها من دون نقدٍ للعقل نفسه، مؤسَّساً تأسيساً حقيقيّاً؛ فقط لا يمكن مع ذلك أن يُرفض رفضاً كلِّيّاً للعقل تقدُّمٌ كهذا شرط أن يكون هذا التقدُّم مهيَّأً ومؤمَّناً بأساسٍ أفضل. ذاك أن كلَّ المفاهيم وحتى كلَّ الأسئلة التي يطرحها علينا العقل المحض ليست متضمَّنةً نوعاً ما في التجربة، بل فقط، هي في العقل بدورها، ولهذا السَّبب، يجب أن يكون بالإمكان حلُّها، وكذلك فهم صلاحيَّتها أو بطلانها(*) بالإضافة إلى ذلك، لا يحقُّ لنا أن ننحّي جانباً هذه المشاكل، كما لو أن حلَّها يقع بالفعل في طبيعة الأشياء، بل باللجوء إلى الحجَّة التي يوفِّرها لنا عجزنا، وبأننا نرفض متابعة كلِّ بحثٍ بخصوصها، وفي حقيقة الأمر العقل هو وحده، في داخله، يُنتج لنفسه هذه الأفكار التي يُطالب هو نفسه بأن يقدِّم حساباً عن صلاحيَّتها أو عن ظاهرها الجدليّ.

كلُّ جَدَلٍ ريبيٍّ لا يوجَّه بالمعنى الصحيح إلا إلى الدوغمائيّ، الذي يُقيم منظومةً فلسفيَّةً من دون أن يكون قد تفحَّص المبادئ الموضوعيَّة الأساسيَّة التي أُسِّست عليها، أي من دون نقدٍ، ويواصل سيره بأبَّهةٍ، فقط لكي يُظهر جدوى تصوُّره ولكي يقوده إلى معرفة نفسه. أمَّا في ذاتها، فالرِّيبيَّة لا تعطينا أيَّ معلومةٍ أكيدةٍ لا بالنظر إلى ما نعلمه، ولا بالعكس إلى ما لا نعلمه. وكلُّ المحاولات الدوغمائيَّة

(*) نجد في بعض الطبعات والترجمات: "(Richtigkeit) صحَّتها" بدلاً من "(Nichtigkeit) بطلانها" والأصحُّ هو هذا الأخير.

حيث فشل العقل هي **وقائع** من المفيد دائماً أن تُخضع للرقابة. لكن هذا كلّه، مع ذلك، لا يمكن أن يقرّر أيَّ شيءٍ يتعلّق بآمال العقل التي يضعها في نتائج هذه الجهود المستقبليّة، وفي الطموحات التي لديه بأن يصل إليها؛ إن مجرَّد الرقابة لا يستطيع إذاً أن يضع حدّاً للخلاف حول حقوق العقل البشريّ.

ولمّا كان هيوم هو على الأرجح أحذق جميع الرَّيبيّين وأشهرهم بلا منازع، في ما يتعلّق بالتأثير الذي لا يمكن أن يكون للمنهج الرَّيبيّ في الدعوة إلى فحصٍ أساسيّ للعقل، فإنني لا أعتبر الأمر جهداً ضائعاً أن أعرض بقدر ما يلائم ذلك مقصدي، مسار استدلالاته وأخطاء رجلٍ كهذا على هذا القدر من الفهم والتقدير، أخطاء لم تكن مع ذلك لتحصل إلا على درب الحقيقة.

ربما كان هيوم يفكّر، مع أنه لم يطوِّر أبداً هذا التفكير بشكلٍ كامل، أننا نتجاوز في أحكامٍ من نوعٍ معيَّنٍ مفهومنا عن الموضوع. وقد سمَّيت هذا النوع من الأحكام **تأليفيَّة**. ولست عرضةً لأي حرجٍ أن أبيِّن كيف أستطيع، انطلاقاً من مفهومي الذي كنت أمتلكه من قبل، أن أتجاوزه بواسطة التجربة؛ فالتجربة هي في ذاتها تأليفٌ للإدراكات الحسّيَّة الذي يستعمل مفهومي الذي حصلت عليه بواسطة التجربة ويُضيف إليه إدراكاتٍ حسّيَّةً أخرى تُضمُّ إليه. فقط نحن نظنُّ حتى **قبْلياً** أننا نستطيع أن نتجاوز مفهومنا وأن نوسِّع معرفتنا. هذا ما نحاول أن نفعله إما بالفهم المحض، بالنظر إلى ما يمكن أن يكون على الأقلّ **موضوع التجربة**، أو حتى بالعقل المحض بالنظر إلى صفاتٍ كهذه للأشياء، بل حتى بالنظر إلى وجود موضوعاتٍ لا يمكن أبداً أن تدخل في التجربة. إن صاحبنا الرَّيبيّ لا يفرِّق بين هذين النوعين من الأحكام، كما كان يجب عليه مع ذلك أن يفعل، بل نظر إلى هذا التَّزايد في المفاهيم انطلاقاً منها هي نفسها، ثم، إن

صحَّ القول، إن هذا التوليد العفويّ لفهمنا (ولعقلنا) من دون إخصاب التجربة أقرب ما يكون من نفسه **قبْلياً**، إنه مستحيلٌ، إذاً كلُّ مبادئه المزعومة **قبْلياً** إنما هي متخيَّلةٌ، ووجد أنها ليست سوى عادةٍ نابعةٍ من تجربةٍ وقوانينها، إذاً تجريبيَّةٌ فقط، أعني هي قواعد عَرَضيةٌ في ذاتها، نحن نُقيم لها ضرورةً مزعومةً وعموميَّة. لكن [هيوم] رجع في زعمه هذه القضية الغريبة إلى المبدأ المعترف عليه، مبدأ العلاقة بين العلَّة والمعلول. لأنه، بما أنه لا تستطيع أيُّ قدرةٍ للفهم أن تقودنا من مفهوم شيءٍ إلى وجود شيءٍ آخر، وهذا ما سيكون معطىً بذلك على العموم وبالضرورة، فقد اعتقد أنه يستطيع أن يستنتج من ذلك، أننا من دون تجربةٍ نحن لا نملك شيئاً بإمكانه أن يزيد مفهومنا ويتيح لنا الوصول إلى حكم كهذا **قبْلياً** يوسّع نفسه. أنَّ نور الشمس الذي يضيء الشمع هو يُذيبه في وقتٍ واحدٍ بينما يقسّي الفخار، هذا ما لم يكن بإمكان أيّ فهم أن يحزَرَه، بل وأقلُّ من هذا بكثيرٍ أن يستدلَّ عليه بموجب قانونٍ انطلاقاً من مفاهيم كانت لدينا من قبل عن هذه الأشياء، ووحدها التجربة بإمكانها أن تعلِّمنا مثل هذا القانون. لكننا على العكس من ذلك رأينا في المنطق الترانسندنتالي أنه، على الرغم من أننا لا نستطيع أبداً أن نذهب مباشرةً إلى ما بعد محتوى المفهوم المعطى لنا، إلا أننا نستطيع مع ذلك أن نعرف **قبْلياً** بالتمام - إنما مع ذلك بالصلة مع حدٍّ ثالثٍ، أي مع تجربةٍ **ممكنةٍ** - إذاً بالفعل **قبْلياً** قانون الربط بين أشياء مختلفة. فإذاً، حينما يبدأ الشمع بالذوبان، وقد كان من قبل صلباً، يمكنني أن أعرف **قبْلياً** أن شيئاً ما يجب أن يكون سبقه (مثلاً حرارة الشمس) بالضرورة، وتبع ذلك وفقاً لقانونٍ ثابتٍ بالنسبة إلى ما حدث، حتى وإن لم أكن لأعلم ذلك بيقينٍ **قبْلياً** من دون تجربة، ثمَّ، من دون تعليم التجربة، بـ **طريقةٍ** معيَّنةٍ لم أكن لأعلم لا السبب ولا المسبَّب انطلاقاً من المسبَّب ولا المسبَّب من السبب. إذاً، لقد استنتج هيوم

خطأً انطلاقاً من عَرَضيَّةٍ تعييناً **بموجب القانون** عَرَضيَّة **القانون نفسه**، وهو لم يميِّز بين الفعل القائم بالخروج من مفهوم شيءٍ لينتقل إلى التجربة الممكنة (وهذا ما يحصل **قبْلياً** ويكوِّن الحقيقة الموضوعيَّة لهذا الفهم)، لم يميِّز بين ذلك وبين تأليف موضوعات التجربة الفعليَّة، الذي هو في الحقيقة تجريبيٌّ دائماً؛ ومن هذا الواقع، انطلاقاً من مبدأ الأُلفة الذي مقرُّه في الفهم، والذي يشير إلى ترابطٍ ضروريٍّ، بمثابة مجرد قاعدة التداعي التي لا توجد إلا في المخيِّلة المحاكية، ولا يمكنها أن تعرض إلا رُبُطاً عرضيَّةً وليست موضوعيَّةً على الإطلاق.

إلا أن الأخطاء الرِّيبيَّة لهذا الرجل الذي هو من ناحيةٍ أخرى ثاقب الذهن تنشأ خاصةً عن عيبٍ يشاركه فيه حتى كلُّ الدوغمائيِّين، ألا وهو أنه تناسى منهجِّياً كلَّ أنواع تأليف الفهم **قبْلياً**. لأنه، في هذه الحالة، ولكي لا نذكر هنا مبادئ أخرى، كان سيجد أن **مبدأ الدَّوام**، مثلاً، هو مبدأٌ مثله مثل مبدأ السببية، يسبق التجربة. ولكان استطاع بذلك أن يرسم أيضاً حدوداً معيَّنةً للفهم الذي يوسِّع نفسه قبْلياً وللعقل المحض. أمَّا كلُّ هذا الذي يقوم به فإنه **يقيِّد** فهمنا من دون أن **يعيِّن حدَّه**، مقيماً بالتأكيد شكَّاً عامَّاً، ولكن ليس شكَّاً بمعرفتنا المعيَّنة بذلك الجهل الذي لا يمكن تجنُّبه من قِبَلنا؛ وبما أنه [أي هيوم] يُخضع بعض مبادئ الفهم للرقابة، من دون أن يجلب هذا الفهم بكامل قدرته تحت محكِّ تجربة النقد، ومنكراً عليه ما لا يستطيع أن يوفِّره فعلاً، يذهب [هيوم] إلى أبعد من ذلك ويرفض أن تكون للفهم قدرةٌ على توسيع معارفه **قبْلياً**، وهو [أي هيوم] لم يُراعِ واقع أنه لم يقيِّم هذه القدرة بكاملها، فيحدث له ما يجعل الرِّيبيَّةَ تنهار دائماً، أي أنه هو نفسه يكون موضع شكٍّ، لأن اعتراضاته تقوم على وقائع فقط، والوقائع عَرَضيَّةٌ، لا تقوم على مبادئ يمكنها أن

تجعل من الضروريّ أن نتخلّى عن حقّ إنتاج ادِّعاءاتٍ دوغمائيَّة.

وبما أن هيوم، بالإضافة إلى ذلك، لا يعترف بأيّ فرقٍ بين حقوق الفهم الراسية على أسسٍ وبين استباحات العقل الجدليَّة لنفسه التي يوجّه هيوم ضدَّها مع ذلك هجماته بشكلٍ خاصّ، فإن العقل الذي لم يُنهك نشاطه المميَّز جداً على الإطلاق، بل وجد نفسه معاقاً فقط، يشعر بأن المكان الذي يستطيع أن يتوسَّع فيه ليس مغلقاً، وأنه لا يمكن أبداً أن يُثنى بالكامل عن محاولاته، على الرغم من الإرهاقات التي يتلقَّاها هنا أو هناك. لأنه، بوجه الهجومات، يتسلَّح المرء لكي يدافع عن نفسه ويرفع رأسه بالأحرى بأكثر فخراً لكي ينفّذ مطالبه. بالمقابل، إن تقديراً كاملاً لكلّ قدرته والاقتناع الذي ينتج عن هذا التقدير بأنه يملك بكلّ تأكيدٍ ملكيَّةً صغيرةً، مع بطلان ادِّعاءاتٍ أعلى، إنما يُلغي كلَّ نزاعٍ ويحثُّ على الاكتفاء بملكيَّةٍ محدودةٍ، إنما ليست موضع خلاف.

هذه الهجمات الرِّيبيَّة ليست فقط خطيرةً، بل إنها حتى لمُفسدةٌ حينما تكون موجَّهةً ضدَّ الدوغمائيّ غير النقديّ الذي لم يبدأ بقياس حيِّز فهمه الخاصّ، إذاً لم يعيِّن، على أساس مبادئ، حدود معرفته الممكنة؛ هو لم يعرف منذ البداية مدى الحدِّ الأقصى الذي يستطيع أن يصل إليه، بل ظنَّ أنه يستطيع أن يعيِّنه بمجرد سلسلةٍ من المحاولات. لأنه، إذا وُجدت قضيَّةٌ واحدةٌ في سلسلة تفكيره لا يستطيع أن يبرهن عليها، ولا يمكنه أن يشرح ظاهرها انطلاقاً من مبادئ، فإن الشكَّ سيقع على كلّ ادِّعاءاته، مهما بدت مقنعةً من جهةٍ أخرى.

وهكذا يكون الرِّيبيُّ المربّي الذي يفرض انضباطاً على المحاجج الدوغمائيّ بأن يقوده إلى نقدٍ سليمٍ للفهم وللعقل نفسه. وحينما يكون قد وصل إليه، فإنه لا يعود عليه أن يخشى أيَّ هجوم؛ لأنه

يميِّز عندئذٍ بين ما يملكه وما هو خارجه بالكامل، فلا يُقيم عليه أيَّ ادِّعاءٍ ولا يعود يمكن توريطه في نزاعات. ففي حيِّز العقل، ليس المنهج الرَّيبيُّ إذاً **مقنعاً** في ذاته، وإنما هو يشكِّل بالنسبة إلى العقل **تمريناً أوَّلياً**، لكي يوقظ حَذَره ويدلَّه على وسائل جذريَّةٍ تسمح له بضمان ممتلكاته الشرعيَّة.

الفقرة الثالثة
من الفصل الأوَّل
نظام العقل المحض بالنظر إلى الفَرَضيَّات

بما أننا بواسطة نقد عقلنا لا نعلم في نهاية الأمر سوى أننا في استعمال المحض والنظريِّ لا يمكننا أن نعلم في حقيقة الأمر شيئاً، أفلا ينبغي عليه أن يفتح أفضل من ذلك حقلاً أوسع لـ **الفَرَضيات**، بما أنه على الأقلِّ يُتاح له أن يخترع وأن يظنَّ، مع أنه لا يُتاح له أن يدَّعي؟

ولكي لا **تتحمَّس** المخيِّلة مثلاً، بل ينبغي عليها أن **تخترع** تحت رقابةٍ صارمةٍ من العقل، لذا يجب أن يكون هناك، من قبل، ما هو يقينيٌّ تماماً، وليس مختَرَعاً، أو مجرد رأيٍ، وهذه هي **إمكانية** الموضوع نفسه. حينئذ يُسمح طبعاً باللجوء إلى الرأي في ما يخصُّ حقيقة الموضوع الفعليَّة؛ ولكن يبقى أن هذا الرأي، لكي لا يكون من دون أساسٍ، يجب أن يكون مرتبطاً، كمبدأ توضيحٍ، بما يكون معطىً فعليّاً وما هو بالتالي يقينيٌّ، وحينئذٍ يُسمى **فَرَضية**.

وبما أننا لا نستطيع أن نكوِّن لأنفسنا **قبْلياً** أيَّ مفهوم عن إمكانية الربط الدينامي، وبما أن مقولة الفهم المحض لا تَخدم لاستنباط الفكرة، وإنما لفهمها حيث توجد في التجربة، فنحن لا يمكننا أن نبتدع أصليّاً، بالتوافق مع هذه المقولات موضوعاً واحداً

مزوَّداً بصفاتٍ جديدةٍ، وغير قادرٍ لأن يُعطى تجريبيّاً، ولا أن نصنع من هذه الإمكانيَّة أساس فَرَضيَّةٍ مسموحٍ بها؛ لأن هذا سوف يعني إخطاع أوهامٍ فارغةٍ من كلِّ محتوى للعقل، بدلاً من مفاهيم عن الأشياء. وهكذا لا يُسمح بأن تُبتدع بفكرة قدراتٍ ما أصليَّةٍ جديدةٍ، مثلاً بفهم يكون قادراً على معاينة موضوعه من دون الحواسّ، أو بقوّة جاذبيَّةٍ من دون أيِّ نقطة تماسٍّ، أو نوعٍ جديدٍ من الجواهر، مثلاً نوع من الجواهر يكون حاضراً في المكان من دون أن يكون قابلاً للاجتياز، ولا بالتالي لعلاقاتٍ بين الجواهر تكون متميِّزةً عن كلِّ تلك التي توفِّرها التجربة: لا يمكن أن يُتصوَّر أيُّ حضورٍ إلا في المكان، ولا أيَّة ديمومةٍ، إن لم يكن في الزمان. بكلمةٍ واحدةٍ: إن الإمكانيَّة الوحيدة لعقلنا في أن يستعمل شروط التجربة الممكنة كشروطٍ لإمكانيَّة الأشياء؛ لكنه لا يستطيع أبداً، باستقلالٍ تامٍّ بالنسبة إلى الشروط، أن يخلق هو نفسه الأشياء، إن صحَّ التعبير، لأن مفاهيم كهذه، وإن من دون شروطٍ، ستكون مع ذلك أيضاً من دون موضوع.

مفاهيم العقل، كما قيل، هي مجرد أفكارٍ وليس لها في الحقيقة أيُّ موضوعٍ في أيِّ تجربةٍ [ممكنةٍ]، إلا أنها لهذا السبب لا تشير إلى موضوعاتٍ مبتَدَعةٍ، وتكون في وقتٍ واحدٍ مقبولةً على أنها ممكنة. هي مفكَّرةٌ فقط بطريقةٍ إشكاليَّةٍ، لكي تؤسِّس، بالنسبة إليها (بوصفها خيالاً أو أوهاماً إرشاديَّةً)، مبادئ منظَّمةً لاستعمال منظوميٍّ للفهم في حقل التجربة. وإذا ذهبنا إلى أبعد من ذلك، لا تكون إلا كائناتٍ ذهنيَّةٍ، إمكانيَّة وجودها غير قابلةٍ للبرهان، وبالتالي لا يمكن لها كذلك أن توضع، لصالح فَرَضيَّةٍ، في أساس شرح ظاهراتٍ حقيقيةٍ بالفعل. أن **تُفكَّر** النفس بصفتها بسيطةً، هذا أمرٌ متاحٌ تماماً، لكي تُعطي، كمبدأٍ، بموجب هذه الفكرة، لتقديرنا لظاهراتها الداخليَّة

وحدةً كاملةً وضروريةً لكلّ قوى الروح، مع أنه لا يمكن إدراكها **في الواقع**. بالمقابل، **القبول** بأن النفس هي جوهرٌ بسيطٌ (مفهومٌ متعالٍ) سيكون قضيَّةٍ ليست فقط غير قابلةٍ للبرهان (كما هي الحال بالنسبة إلى عددٍ معيَّن من القضايا الفيزيائيَّة)، بل أيضاً عشوائيَّةٌ تماماً ومجازفٌ فيها بدون تردُّد، لأن البسيط لا يمكن أن يُقدَّم في أيِّ تجربةٍ على الإطلاق، وأنه، إذا كان يُفهم هنا بجوهرٍ شيء العيان الحسّيِّ المستمرُّ إمكانيَّة **ظاهرةٍ بسيطةٍ** لا يمكن أبداً أن تُدرك. إن كائناتٍ ذهنيَّةً لأشياء العالم الحسّيِّ لا يمكن أن تُقبل بحقٍّ من قِبَل العقل، على أساس أنها ظنون، مع أنه (بما أنه ليس له عنها أيَّ مفاهيم حول إمكانيَّتها أو استحالتها) لا يستطيع حتى أن ينفي دوغمائيّاً باسم معرفةٍ موهومةٍ أنها أفضل.

ولكي تُفسَّر ظاهراتٌ معطاةٌ، لا يمكن أن تُساق أشياء أخرى ومبادئ أخرى إلا تلك التي كانت معطاةً سابقاً، على أساس قوانين معطاةٍ حول الظاهرات، **ففَرَضيَّةٌ ترانسندنتاليةٌ**، تُستخدم فيها مجرد فكرةٍ للعقل لتفسير الأشياء الطبيعيَّة، لن تكون إذاً أبداً تفسيراً، لأن ما لا يُفهم بكفاية انطلاقاً من مبادئ تجريبيَّةٍ معروفةٍ، لا يكون عندئذٍ مفسَّراً بشيءٍ ما لا يُفهم منه شيء. كذلك سيخدم مبدأ فَرَضيَّةٍ كهذه بالمعنى الصحيح إرضاء العقل فقط وليس مساعدة استخدام الفهم بالنسبة إلى الموضوعات. فالنظام والغائيَّة الحاضران في الطبيعة، يجب أن يُفسَّرا بدورهما بأسباب وجودٍ طبيعيَّةٍ وبحسب قوانين الطبيعة، وهنا، حتى الفَرَضيَّات الأكثر جموحاً، إذا لم تكن إلا [فَرَضيَّاتٍ] طبيعيةٍ، يمكن تحمُّلها أكثر من فَرَضيَّةٍ فوق فيزيائيَّةٍ، أي من اللجوء إلى مُبدع إلهيٍّ يُفترض وجوده لهذه الغاية. لأنه سيكون مبدأً للعقل الكسول (ignora ratio) أن نترك جانباً فجأةً كلَّ الأسباب التي حقيقتها موضوعيةٌ - أقلُّه بالنسبة إلى الإمكانيَّة - يمكن أن يتمَّ

اكتشافها أثناء التجربة المتواصلة، إلى أن تتوقَّف في مجرد فكرةٍ، تكون مريحةً جداً للعقل. أما في ما يتعلَّق بالكلِّيَّة المطلقة التي قد يدَّعيها مبدأ التفسير في سلسلة الأسباب، فهذا لا يمكن في أيِّ حالٍ من الأحوال أن يشكِّل عائقاً بالنسبة إلى أشياء العالم، لأنه، بما أن هذه الأشياء ليست سوى ظاهراتٍ، فلن يوجد أبداً شيءٌ مكتملٌ في تأليف سلسلات الشروط التي يمكن أن يُتوقَّع فيها.

لا يمكن إطلاقاً القبول بفَرَضياتٍ ترانسندنتاليةٍ للاستعمال النظريِّ للعقل، كما أن حرِّيَّة اللجوء إلى شروحاتٍ فوق فيزيائيَّةٍ غير مقبولةٍ حينما تنقض التفسيرات الفيزيائيَّة؛ من جهةٍ لأن العقل، بدلاً من أن يُحرز بهذا أيَّ تقدُّمٍ، هو بالأحرى يقطع كلَّ تقدُّم استعماله، ومن جهةٍ لأن هذه الإجازة ستجعله يفقد في نهاية الأمر كلَّ ثمار العمل المنجَز على أرضه هو، أي أرض التجربة. لأنه، إذا كان التفسير الطبيعيُّ هنا أو هناك صعباً علينا، يبقى لنا دائماً تحت تصرفنا مبدأٌ متعالٍ للتفسير يعفينا من هذا البحث ويأتي ليضع حداً لبحثنا، ليس برؤيا واضحةٍ للأشياء، وإنما بعدم فهم كاملٍ لمبدأٍ كان قد ابتُدع مسبقاً على نحو أنه سوف يحتوي بالضرورة مفهوم الأول بإطلاق.

العنصر الثاني المطلوب ليكون بالإمكان القبول بفَرَضيَّةٍ هو كفايتها لأن تعيِّن **قبْلياً** انطلاقاً من هنا النتائج المعطاة. فإذا كان لزاماً علينا لهذه الغاية أن نلجأ إلى الاستعانة بفَرَضيَّاتٍ مساعدةٍ، فهذا يُثير الشكَّ بأنَّ الأمر متعلِّقٌ بمجرد اختلاقاتٍ، لأن كلَّ واحدةٍ منها هي بحاجةٍ في ذاتها إلى نفس التبرير الذي كانت تقتضيه من قِبَل الفكرة المتَّخذة كأساسٍ والتي بالتالي لم تأتِ بأيِّ شهادةٍ كفؤ. فإذا قبلنا بمقدِّمة علَّةٍ كاملةٍ بلا حدودٍ، فبكلِّ تأكيد لن تنقصها مبادئ التفسير بالنسبة إلى غائيَّةٍ، إلى تنظيم وإلى عظمة العالم؛ ومع ذلك، إن هذه

الفَرَضيَّة، إذا أُريد تفسير الانحرافات التي تظهر والشرور التي تبدو، أقلَّه على أساس مفاهيمنا، فهي بحاجةٍ أيضاً إلى فَرَضيَّاتٍ مساعدة لكي تُنقذ من تلك الانحرافات والشرور، بوصفها اعتراضات. وإذا كانت الاستقلاليَّة البسيطة للنفس البشريَّة، التي وُضعت في أساس ظاهراتها، يُطعن فيها عبر الصعوبات الناشئة من الواقع الذي تقدِّمه من الظاهرات الشبيهة بتغيُّر مادةٍ (بالزيادة أو النقصان)، يلزم اللجوء إلى مساعدة فَرَضيَّاتٍ جديدةٍ، هي من دون شكٍّ ليست بلا ظاهر، لكنها مع ذلك ليست من دون اعتمادٍ خلا هذا الذي يمنحها إياه الظنُّ المتَّخذ كأساسٍ، في حين أنه ينبغي ألا تتدخَّل لصالح هذا الظنِّ نفسه.

إذا كانت ادِّعاءات العقل الواردة هنا على سبيل المثال (الوحدة اللاَّجسديَّة للنفس ووجود كائنٍ أعلى) ينبغي أن تصحَّ، ليس كفَرَضيَّاتٍ، وإنما كعقائد مبرهنٍ عليها **قبْلياً**، فحينئذٍ لا يعود الكلام ليعنيها بشيءٍ أبداً، بل يجب في هذه الحال أن يُنظر في ما إذا كانت البرهنة وافيةً لليقين القطعيِّ للبرهان. وفي حقيقة الأمر، إن كان يُراد اعتبار حقيقة هذه الأفكار على أنها فقط **محتَمَلةٌ**، فالحقيقة الفعليَّة لمثل هذه الأفكار تكون مشروعاً غير معقولٍ، مثله بالضبط مثل من يفكِّر بالبرهنة على قضيةٍ من الهندسة احتماليَّاً فقط. إن العقل الذي عزل نفسه عن كلِّ تجربةٍ، إما يكون بإمكانه أن يعرف كلَّ شيءٍ **قبْلياً** فقط وبالضرورة، وإما يكون غير قادرٍ على معرفة أيِّ شيءٍ؛ ينتج من ذلك أن حكمه ليس أبداً ظنَّاً، بل هو إما امتناعٌ عن كلِّ حكمٍ أيّاً كان، وإما يقين قطعيّ. الظنون والأحكام المحتملة على ما يتعلَّق بالأشياء لا يمكن أن تتدخَّل ألا من حيث هي مبادئ تفسيرٍ لما هو معطىً فعلياً، أو كنتائج ناجمةٍ وفقاً لقوانين تجريبيَّةٍ مما يخدم، بصفته حقيقةً فعليَّةً، كأساسٍ، بالتالي فقط في سلسلة موضوعات

التجربة. وخارج هذا الحقل، يكون **الظنُّ** مساوياً للَّعب بأفكارٍ، هذا إن لم نتوهَّم بأننا باتباعنا طريق الحكم غير الآمن ربما نجد الحقيقة.

ولكن، مع أن الفَرَضيَّات، في الأسئلة فقط النظريَّة للعقل المحض، ليس لها أن تُدخل فَرَضيَّاتٍ تبنى عليها قضايا، فإن الفَرَضيَّات هي مع ذلك مقبولةٌ تماماً إذا كان الأمر يتعلَّق بالدفاع عنها فقط في حال الضرورة، أي في استعمال لا يكون دوغمائيّاً، وإنما مع ذلك جداليَّاً. لكنني أعني بدفاعٍ مثل هذا ليس زيادة الحجج الداعمة لادِّعائه، وإنما بالعكس مجرد إحباط المعارف الظاهرة التي ينبغي عليها أن تقوِّض قضيَّتنا المزعومة. والحال أن كلَّ القضايا التأليفيَّة المستمدَّة من العقل المحض لها في ذاتها هذا الشيء الخاصَّ بها، أن من يؤكِّد حقيقة أفكارٍ معيَّنةٍ لا يعرف بكفايةٍ لكي يجعل قضيَّته يقينيَّةً، والخصم من الجهة الأخرى غير قادرٍ على أن يعرف أكثر ليؤكِّد العكس. هذا التساوي في الحظِّ المكتوب للعقل البشريّ من كلتا الجهتين لا يؤثِر بالتأكيد أياً من المفكرين في المعرفة النظرية، وهنا يوجد حتى ميدان معرفةٍ حقيقيٌّ لمعارك لا تنتهي أبداً. إلا أننا سنشير في ما يلي إلى أنه مع ذلك، من **وجهة نظر الاستعمال العمليّ**، فالعقل له حقٌّ في القبول بشيءٍ ما لم يكن مسموحاً له إطلاقاً افتراضه، مع غياب حججٍ كافيةٍ، في حقل مجرد التنظير، لأن كلَّ الفَرَضيَّات من هذا النوع تُضرُّ بكمال التنظير، التي، بالمقابل، لا تعيرها المصلحة العمليَّة أيَّ اهتمامٍ على الإطلاق. هناك يملك العقل إذاً شيئاً هو ليس بحاجةٍ إلى أن يبرهن على شرعيَّته، والذي هو أيضاً غير قادرٍ بالفعل أن يعطيه. إذاً، على الخصم أن يقدِّم البرهان. ولكن مع ذلك، لمَّا كان الخصم لا يعلم إلا القليل حول الموضوع الذي يدور حوله الشكُّ، مثله مثل هذا الذي يدَّعي حقيقته، فإن التفوُّق يبدو هنا إلى جهة هذا الذي يدَّعي أن شيئاً ما هو فَرَضيَّةٌ عمليَّاً حال

التملُّك أفضل (melior est conditio possidentis). هو حرٌّ، كما في حالة الدفاع المشروعة، أن يلجأ للدفاع عن القضيَّة الحسنة إلى نفس الوسائل التي يستعملها الخصم، مثل هذه، أي إلى الفَرَضيَّات التي، إذاً، لن تخدم لزيادة البراهين بل فقط لتُظهر أن الخصم يفهم القليل جداً من موضوع النزاع ليكون في وضع يمكّنه من أن يتبجّح بأن له تفوُّقاً علينا بخصوص المعرفة النظريَّة التي نملكها نحن.

إذاً ليست الفَرَضيَّات متاحةً في ميدان العقل المحض، إلا كأسلحة دفاع عنه فقط؛ ليس لكي تؤسِّس حقّاً، بل للدفاع عنه. أما العدوُّ فيجب أن نبحث عنه في داخلنا. لأن العقل النظريَّ في استعماله الترانسندنتالي هو **في ذاته** جدليّ. والاعتراضات التي قد يكون علينا أن نخشى أنها توجد فينا نحن أنفسنا. يجب أن نبحث عنها بوصفها مطالب قديمةً، لكنها ليست أبداً متقادمةً، لكي نؤسِّس على إبادتها سلاماً دائماً. السكون الخارجيُّ ليس سوى هدوءٍ ظاهر. بذرة النزاعات التي تكمن في طبيعة العقل البشريِّ يجب أن تُستأصل؛ ولكن كيف نستطيع أن نستأصلها إذا لم نعطه [أي الإنسان] حرِّيَّة أن ينمو، بل بتغذيته، بحيث يُنبت عشباً لكي يكتشف بهذا نفسه، ويقتلعه في ما بعد من جذوره؟ أمعنوا في التفكير أنتم أنفسكم إذاً في الاعتراضات التي لم يصل إليها بعد أيُّ خصم، واذهبوا إلى حدِّ أن تعيروه أسلحةً أو أن تمنحوه المكان الأفضل الذي يمكن أن يتمنَّاه! لا يوجد هنا شيءٌ يُخشى، بل أن يُعقد عليه الأمل، أعني أنكم ستحظون بملكيَّةٍ لن يستطيع أحدٌ في المستقبل أن ينازعكم عليها.

ومن جملة تسليحكم الكامل يكون جزءٌ منه أيضاً فَرَضيَّات العقل المحض التي، مع أنها ليست إلا أسلحةً من رصاص (لأنها ليست مصلَّبةً مقوَّاةً بأيِّ قانونٍ آتٍ من التجربة)، لها مع ذلك دائماً

نفس الفعالية التي يستطيع أيُّ خصم كان أن يستخدمها ضدَّكم. فبالتالي إذاً، بخلاف الطريقة التي تقبلونَ بها (من وجهة نظر أخرى، ليست نظريَّةً) طبيعيَّةً للنفس تكون غير مادِّيَّةٍ ولا توجد خاضعةً لأيِّ تغييرٍ جسديٍّ، فستعترضكم الصعوبة أن التجربة لا تبدو مع ذلك أنها تبرهن على أن الزيادة مثلها مثل الاختلال أيضاً اللذين يلحقان بقوانا الروحيَّة هما على علاقةٍ فقط بتعديلاتٍ مختلفةٍ تأتي على أعضائنا؛ ويمكنكم أن تضعفوا قوة هذا البرهان بقبولكم بأن جسدنا ليس إلا الظاهرة الأساسيَّة التي تتعلَّق بها بصفتها شرطاً لها، به تتعلَّق بالوضع الحاليِّ (بالحياة) كلُّ قدرة الحساسيَّة وبالتالي كلُّ تفكير. إن الانفصال عن الجسد يكون النهاية لهذا الاستعمال الحسِّيِّ لقدرتكم على المعرفة وبداية لاستعمالها العقلي. فالجسد لن يكون إذاً علَّة الفكرة، بل سيكوِّن شرطاً مقيِّداً فقط، إذ لا بدَّ من النظر إليه بلا شكٍّ كترقيةٍ للحياة الحسِّيَّة والحيوانيَّة، ولكن بالأحرى أيضاً كعائقٍ للحياة النقيَّة والروحيَّة، ولا تبرهن تبعيَّةٌ للطبيعة الجسديَّة على أيِّ شيءٍ عن تبعيَّة الحياة بأكملها لحالة أعضائنا. بإمكانكم أن تذهبوا دائماً إلى أبعد من ذلك، وأن تُثيروا شكوكاً جديدةً كلِّيّاً لم تكن تمَّت صياغتها أو أنه لم يُدفع بها بكفاية إلى بعيد.

إن عَرَضيَّة الإنجابات التي لدى الكائنات البشريَّة كما ولدى المخلوق الذي لا عقل له، متعلِّقةٌ بالفرصة، ولكن، بالإضافة إلى ذلك، غالباً ما تكون متعلِّقةً أيضاً بطريقة التغذية، بنمط التحكُّم بحياته التي، بطبائعها وأهوائها، وغالباً حتى برذائلها، تشكِّل صعوبةً كبيرةً بوجه المعتقد الذي ينسب دواماً يصل إلى الأبديَّة لمخلوقٍ بدأت حياته أولاً في ظروفٍ بائسةٍ جداً وموكَلَةً بشكلٍ كاملٍ إلى حرِّيَّتنا. وفي ما يخصُّ دوام النوع (هنا، على الأرض)، فإن هذه الصعوبة قليلة الأهميَّة، لأن الصدفة بالنسبة إلى الفرد

تخضع دائماً إلى قوانين الكلّ. أما بالنسبة إلى كلّ فردٍ، فيبدو بالتأكيد مريباً أن تُتوقَّع من أسبابٍ هكذا طفيفةٍ فاعليةٌ بهذه الأهمّيَّة. بوجه هذا كلِّه، يمكن اللجوء إلى فَرَضيَّةٍ ترانسندنتاليةٍ [تقول]: إن كلّ حياةٍ هي في الحقيقة فقط عقليَّةٌ، إنها ليست خاضعةً على الإطلاق للتغيُّرات في الزمان، وإنها لم تبدأ بالولادة ولن تنتهي بالوفاة؛ الحياة إذاً، ليست إلا مجرّد ظاهرةٍ، أي تمثُّلٌ حسّيٌّ عن حياةٍ روحيَّةٍ خالصة؛ إن كلَّ العالم الحسّيّ هو مجرّد صورةٍ تحوم أمام قدرتنا على المعرفة التي نمارسها في هذا الحيِّز، والتي لا حقيقة موضوعية لها أكثر من حلم؛ وإننا لو كان باستطاعتنا أن نعاين أنفسنا وأشياء أخرى كما هي حقيقةً، لكان علينا أن نرى أنفسنا في عالمٍ من الطبائع الروحيَّة لم تبدأ شراكتنا الحقيقيَّة الوحيدة معه بالولادة، ولن تنتهي بموت الجسد (بصفته مجرّد ظاهراتٍ)... إلخ.

وعلى الرغم من أننا لا نعلم أيَّ شيءٍ عن كلّ هذا الذي نقدّمه فَرَضياً لكي نحمي أنفسنا من الهجوم الموجَّه ضدنا، وأننا لا ندَّعيه جدِّيَّاً؛ وعلى الرغم من أن كلَّ ما تمَّ تحريكه على هذا النحو ليس حتى فكرة العقل، بل يتناسب فقط مع مفهومٍ **مختَلَقٍ** للدفاع، فنحن نسلك مع ذلك هنا في هذه المادة بطريقَةٍ موافقةٍ تماماً للعقل، بحيث إننا نكتفي بوجه الخصم الذي يظنُّ أنه قد استنفذ كلَّ إمكانيةٍ، إذ حَسِب، خطأً، نقص الشروط التجريبيَّة لهذه الإمكانيَّة بمثابة الدليل على الاستحالة الكلِّيَّة لما نعتقده، نكتفي بأن نبيِّن له أنه لا يستطيع، بلجوئه إلى مجرد قوانين تجريبيَّةٍ، أن يشمل كلَّ حقل الأشياء الممكنة في ذاتها، كما لا نستطيع نحن، خارج التجربة، أن نحصل على أيِّ شيءٍ لعقلنا يكون مؤسَّساً. إن من يلجأ إلى هذه الأساليب الخبيثة لكي يواجه اعتراضات خصمٍ ينفي

بعنادٍ، يجب ألا يُخلط بينه وبين من يقصد أن يجعل من هذه الوسائل آراءه الخاصة. هو يتخلّى عنها حالما ينحّي جانباً الادِّعاء الدوغماتيّ للخصم. لأنه، مهما كان عليه أن يظهر متواضعاً ومعتدلاً حينما يتصرَّف أحدٌ تجاه ادِّعاءاتٍ غريبةٍ، لدحضها أو لنفيها، فإنه، ما أن يريد أن يُثبت هذه الإعتراضات التي يقيمها كبراهين على العكس، لا يكون الادِّعاء الذي يُرفع حينئذٍ أقلَّ تباهياً وتغطرساً مما لو كان تبنّى طرف التأكيد وادِّعاءه.

يتَّضح من هذا كلِّه كيف أن الفَرَضيّات في الاستعمال النظريّ للعقل لا صحَّة لها كآراء في ذاتها، بل فقط بالنسبة إلى ادِّعاءاتٍ متعاليةٍ معارضة. لأن توسيع مبادئ التجربة الممكنة لتشمل الأشياء بعامَّةٍ ليس أقلَّ تعالياً من ادِّعاء الحقيقة الموضوعيَّة لمثل هذه المفاهيم التي لا يمكنها أن تجد موضوعاتها إلا خارج حدود كلِّ تجربةٍ ممكنة. وما يُصدر عليه العقل المحض أحكاماً إثباتيَّةً يجب أن يكون بالضرورة (مثل كلّ ما يعرفه العقل)، أو لا يكون أيَّ شيءٍ إطلاقاً. وبالتالي، فالعقل لا يحتوي بالفعل أيَّ آراءٍ على الإطلاق. أما الفَرَضيّات المذكورة فهي فقط أحكامٌ احتماليَّةٌ، لا يمكن أقلَّه لا أن تفنَّد ولا أن يُبرهن عنها؛ وبالتالي بما أنها ليست[58] آراء خاصة، فهي مع ذلك لا يُستغنى عنها بحقٍّ (حتى للطمأنينة الداخليّة) كأجوبةٍ بوجه اعتراضاتٍ يمكن أن تُثار ضدَّها. لكن، يجب أن تبقى هي بهذه الصفة، وأن تتجنَّب بعنايةٍ أن تظهر وكأنها معتَمَدَةٌ هي نفسها في ذاتها، ومزوَّدةٌ بشيءٍ من الصحَّة المطلقة، فتُغرق العقل في اختلاقاتٍ وخديعات.

(58) في قراءاتٍ أخرى: (reine) محضة، أما هنا فهي (keine) ليست.

الفقرة الرابعة
من الجزء الأوَّل
انتظام العقل المحض بالنظر إلى براهينه

تختلف البراهين على القضايا الترانسندنتالية التأليفيّة عن البراهين على المعرفة التأليفية **قبْلياً** من حيث إن العقل، في الحالة الأولى، لا يجوز له أن يتوجَّه مباشرةً بواسطة مفاهيمه نحو الموضوع، بل يجب عليه من قبل أن يقدّم البرهان **قبْلياً** على الصحَّة الموضوعيَّة للمفاهيم وعلى إمكانيَّة تأليفها. وهذا لا يشكِّل فقط قاعدة حيطةٍ لا يُستغنى عنها، بل يتعلَّق بجوهر وبإمكانيَّة البراهين نفسها. فإذا كنتُ أُريد الخروج **قبْلياً** من مفهوم موضوعٍ، يكون الأمر مستحيلاً من دون خيطٍ هادٍ يكون خارج هذا المفهوم. في الرياضيَّات، العيان **قبْلياً** هو الذي يقود تأليفي، وهنا، كلُّ ما تصل إليه الاستدلالات يمكن أن يُنسب مباشرةً إلى العيان المحض. في المعرفة الترانسندنتالية، طالما أن الأمر لا يتعلَّق إلا بمفاهيم الفهم، فإن هذا الخيط الهادي هو التجربة الممكنة. بكلام آخر، لا يُظهر البرهان إلا أن المفهوم المعطى (مثلاً، مفهوم ما يحدث)، يؤدِّي مباشرةً إلى مفهوم آخر (مفهوم سبب)، لأن انتقالاً كهذا سيشكِّل قفزةً لن يستطيع أبَداً أن يبرِّرها؛ يُظهر البرهان في واقع الأمر أن التجربة نفسها، إذاً موضوع التجربة، سيكون مستحيلاً من دون هذا الرَّبط. إذاً كان على البرهان أن يُثبت في وقتٍ واحدٍ إمكانية الوصول تأليفيّاً و**قبْلياً** إلى معرفةٍ معيَّنةٍ للأشياء لم تكن محتواةً في مفهومها. ومن دون هذا الانتباه ستدفع البراهين، شأنها شأن المياه التي تخرج بعنفٍ من مجراها وتنتشر في الحقول، إلى حيث يجرُّها منحدر تداعٍ مخفيّ. ظاهرٌ الاقتناع الذي يرتكز على أسبابٍ ذاتيةٍ للتداعي، والذي يُعتبر أنه معرفةٌ ذات جاذبيَّةٍ طبيعيَّةٍ، لا يمكنه أبداً أن يوازن الشكَّ الذي من

العدل أن يُثار من قِبَل خطوةٍ خطيرةٍ كهذه. لهذا السبب أيضاً إن كلَّ المحاولات للبرهنة على مبدأ السبب الكافي كانت، باعترافٍ إجماعيٍّ للعارفين، غير مجدية؛ وقبل أن يظهر النقد الترانسندنتالي، كان واحدهم يفضِّل، بما أنه لم يكن بإمكانه التخليّ عن هذا المبدأ، أن يستشهد بعنادٍ، بالفهم العامِّ السليم (ملاذٌ يدلُّ دائماً على الوضع اليائس الذي يوجد فيه العقل)، بدلاً من أن يحاول اكتشاف براهين دوغمائيَّةٍ جديدة.

لكن، حينما تكون القضيَّة التي ينبغي أن يُبرهن عليها ادِّعاءً للعقل المحض، وأكون أُريد أن أتجاوز بواسطة مجرد أفكارٍ مفاهيمي التجريبيَّة، عندئذٍ يجب على البرهان أن يحتوي في ذاته أيضاً أكثر بكثيرٍ من ذلك الشرط الضروريِّ لقوَّته البرهانيَّة، تبريرٌ تجاوز خطوةً كهذه للتأليف (إذا كان هذا ممكناً). وبالتالي، أياً كان البرهان المزعوم على الطبيعة البسيطة لجوهرنا المفكِّر انطلاقاً من وحدة الإبصار، ستبقى تواجهه مع ذلك صعوبةٌ غير قابلةٍ للرَّدّ: بما أن البساطة المطلقة ليست بأيِّ حالٍ مفهوماً يمكن أن يتمَّ وصله مباشرةً بإدراكٍ حسِّيٍّ، بل يجب أن يُستنتج كفكرةٍ فقط، فلا سبيل إلى فهم كيف أن الوعي – المحتوى أو الذي يمكن أن يحتوى، **في كلِّ فكرةٍ**، حتى وإن لم يكن، حقيقةً، من حيث هو محتوىً فيها، إلا تمثُّلاً بسيطاً – سيكون عليه أن يقودني إلى وعي ومعرفة شيءٍ **فيه** وحده يمكن أن تكون الفكرة محتواة. لأنه، لو تمثَّلتُ قوَّة جسمي متحرِّكاً، لكان، بصفته كذلك، وحدةً مطلقةً ولكان تمثُّلي له بسيطاً؛ ومن هنا، أستطيع أن أعبِّر عن هذه القوة أيضاً بحركة نقطةٍ، لأن حجمها هنا لا يغيِّر شيئاً في الموضوع ويمكن أن تُفكَّر من دون إنقاص القوَّة، كما يمكن أيضاً أن تُفكَّر صغيرةً بقدر ما يُراد، وبالتالي حتى محتوىً في نقطة. لن أستنتج من هذا مع ذلك أنه إذا لم تكن

إلا القوّة المحرّكة لجسم معطاةً لي، يمكن أن يُفكَّر الجسم كجوهرٍ بسيطٍ، من حيث إن التمثُّل مجردٌ من كلّ حجمٍ لكلّ محتوى مكانيٍّ، فهو إذاً بسيط. والحال، بما أن البسيط في الشيء مختلفٌ تماماً، وبما أن الأنا، التي في الحالة الأولى، لا تحتوي **في ذاتها** إطلاقاً أيَّ كثرةٍ، يمكن، في الحالة الثانية، كونها تدلُّ على النفس ذاتها، أن تكون مفهوماً معقدًاً جداً، **بمحتوىً** متنوّعٍ جداً. هكذا أكتشف أن مغالطةً تكمن [في كلّ هذه الحجج]. فقطْ لكي نخمِّن هذا مسبقاً (لأنه من دون بعض هذا التخمين المؤقَّت لن يُثار شكٌّ حول البرهان) يجب أن يكون لدينا بالضرورة معيارٌ دائمٌ لإمكانية تلك القضايا التأليفية التي ينبغي أن تُبرهن أكثر مما يمكن للتجربة أن تفعله. هذا المعيار هو أن البرهان ليس مطبَّقاً مباشرةً على المحمول المرغوب فيه، بل فقط بواسطة مبدأٍ لإمكانية توسيع مفهومنا **قبْلياً** المعطى، حتى على أفكارٍ وأن يحقِّقها. إذا أُخذت هذه الحيطة، وإذا بدأنا، حتى قبل محاولة البرهان، بمراجعة أنفسنا بحكمةٍ في قرارة نفسنا كيف وبأيِّ درجةٍ من الأمل نستطيع فعلاً أن نتوقَّع توسُّطاً كهذا بواسطة العقل المحض، ومن أيِّ مصدرٍ علينا أن نستمدَّ في مثل هذه الحالة هذه المعارف التي لا تتطوَّر من مفاهيم ولا يمكن أن تُستبق بالنسبة إلى التجربة الممكنة؛ هكذا نوفِّر على أنفسنا كثيراً من الجهود المضنية والعقيمة أيضاً، وسيتوقَّف الغرض على العقل أن ما يفوق قدرته بوضوح، أو بالأحرى أن يخضعه لنظام الاعتدال، وهو الذي، أمام التعدِّيات التي تجرُّه إليها رغبته في التوسُّع النظريِّ، لا يرضى بأن تُفرض عليه حدود.

القاعدة الأولى هي إذاً هذه: ألا نجرِّب أيَّ برهانٍ ترانسندنتالي إلا بعد أن نكون قد أعدنا النظر وبالتالي برَّرنا لأنفسنا، من أين نريد أن نأخذ المبادئ التي ننوي أن نبني عليها هذه البراهين، وأثبتنا بأيِّ

حتَّ يمكننا أن نتوقَّع النجاح لهذه الاستدلالات. فإن كانت مبادئ الفهم (مثلاً، مبدأ السببية)، عبثاً نحاول حينئذٍ أن نصل بواسطتها إلى أفكارٍ للعقل المحض؛ لأن مثل هذه المبادئ لا تصلح إلا لموضوعات تجربةٍ ممكنة. وإذا وجب أن يتعلَّق الأمر بمبادئ مستمدَّةٍ من العقل المحض، يكون عندئذ كلُّ عناءٍ بُذل هو، مرَّةً ثانيةً، من دون جدوى. لأن العقل يملك، نعم، مبادئ كهذه، ولكن، من حيث هي مبادئ موضوعيةٌ، هل كلُّها جدليَّةٌ ولا يمكن في جميع الحالات أن تكون لها قيمةٌ إلا كمبادئ منظِّمةٍ لاستعمال التجربة المترابطة منظومياً. أما إذا سبق وكانت مثل هذه البراهين المزعومة موجودةً، فعارضوا هذا الاقتناع الواهي بـ **اللاَّ- يجوز** (non liquet) الذي تصدره ملَكة الحكم الناضجة؛ ومع أنكم لستم قادرين بعد على خرق وهمه، لكم مع ذلك كلُّ الحقِّ بالمطالبة باستنتاج مبادئ مستعملةٍ فيه - الأمر الذي لن يتوفَّر لكم أبداً إذا كان على هذه المبادئ أن تُستمدَّ من العقل المحض. وهكذا لا تكونون أبداً بحاجةٍ إلى أن تأخذوا على عاتقكم تطوير وتفنيد كلِّ ظاهرٍ خالٍ من أساس، بل يمكنكم أن تقدِّموا بضربةٍ واحدةٍ وبرمَّته كلَّ جدلٍ لا تُستنفذ خدعه الفنيَّة أمام محكمة عقلٍ نقديٍّ، يتطلَّب قوانين.

الخاصيَّة **الثانية** للبراهين الترانسندنتالية هي هذه: أنه ليس بالإمكان أن يوجد لكلِّ قضيَّةٍ ترانسندنتالية إلا برهانٌ واحد، فإذا لم يكن عليَّ أن أستنتج انطلاقاً من مفاهيم، وإنما انطلاقاً من العيان المتناسب مع مفهوم، سواء كان عياناً محضاً كما هي الحال في الرياضيَّات، أو عياناً تجريبياً كما في علم الطبيعة، فالعيان المتبنَّى كأساسٍ يوفر لي مادَّةً مختلفةً لقضايا تأليفيةٍ أستطيع أن أربطها ببعضها بأكثر من طريقة؛ في هذه الحالة، بما أنه يجوز لي أن أنطلق من أكثر من نقطةٍ، أستطيع أن أصل إلى نفس القضية بطرقٍ مختلفة.

بالمقابل، كلُّ قضيَّةٍ ترانسندنتاليةٍ إنما تنطلق فقط من نقطةٍ واحدةٍ وتعبِّر عن الشرط التأليفيِّ لإمكانية الموضوع بحسب هذا المفهوم. إذاً لا يمكن أن توجد إلا حجَّةٌ واحدةٌ، لأنه خارج هذا المفهوم لم يعد يوجد أيُّ شيءٍ يمكن أن يعيِّن الموضوع به، والبرهان لا يمكنه بالتالي أن يحتوي أكثر من تعيين موضوعٍ بعامةٍ بحسب هذا المفهوم، الذي هو أيضاً وحيد. لقد استخدمنا مثلاً في الأنالوطيقا الترانسندنتالية، هذا المبدأ [القائل]. كلُّ ما يحدث له سببٌ من الشرط الوحيد للإمكانية الموضوعية لمفهومٍ عمَّا يحدث بعامَّةٍ - أي أن تعيين حدثٍ في الزمان، إذاً هذا الحدث بصفته ينتمي إلى التجربة، سيكون مستحيلاً دون أن يكون خاضعاً لقاعدةٍ ديناميةٍ من هذا النوع. والحال إن هذه هي أيضاً الحجَّة الوحيدة الممكنة؛ لأنه بهذا فقط، بأن يتمَّ تعيين موضوعٍ للمفهوم بواسطة قانون السببية، يمتلك الحدث المتمثَّل صلاحيةً موضوعيةً، أي حقيقة. لقد جُرِّبت بلا شكٍ أيضاً براهين أخرى على هذا المبدأ، مثلاً، انطلاقاً من العَرَضية؛ ولكن، عندما يُفحص البرهان الذي يرجع إلى العَرَضية تحت ملء الأضواء، فإنه لا يمكن أن يُعثر على أيِّ علامةٍ مميِّزةٍ للعَرَضية، إلا **ما حدث**، أي الوجود الذي يتقدَّم عليه لا - وجود الموضوع، وهكذا نعود دائماً إلى الحجَّة المذكورة من قبل. فإذا كان يجب أن يُبرهن على القضية [القائلة]: إن كلَّ ما يفكِّر هو بسيطٌ، عندئذ لا يُراعى ما هو مختلفٌ في الفكرة، بل يتمُّ التمسُّك بمفهوم الـ "أنا" المفهوم البسيط الذي إليه ترجع كلُّ فكرة. ولا يختلف الأمر بشيءٍ بالنسبة إلى البرهان الترانسندنتالي على وجود الله، البرهان الذي يقوم فقط على تبادليَّة المفاهيم عن الكائن أكثر الكائنات حقيقةً والكائن الضروريِّ الذي لا يمكن أبداً أن يبحث عنه في [أيِّ] مكان.

بهذه الملاحة المحذرة يختزل نقد ادِّعاءات العقل إلى أمورٍ

قليلةٍ جداً. حيث يقوم العقل بواسطة مجرد مفاهيم عمله، يكون فقط برهانٌ واحدٌ ممكناً، هذا إذا كان بالإمكان أن يوجد أينما كان برهانٌ ما. وعليه، حينما نرى الدُّغمائي يجابه بعشرة براهين، نستطيع أن نعتقد بكلِّ تأكيدٍ أنه ليس لديه أيٌّ منها. لأنه، لو كان لديه واحدٌ يبرهن قطعياً (كما هو مطلوبٌ في أمور العقل المحض)، فما الذي يجعله بحاجةٍ إلى البراهين الأخرى؟ إن قصده هو فقط، مثلما هو قصد أولئك المحامين في البرلمان: تقديم حجَّةٍ لهؤلاء وحجَّةٍ لأولئك، مستغلِّين ضعف قضاته، الذين، من دون أن يتفحَّصوا بعمقِ المشكلة، ولكي يتخلَّصوا منها بأسرع ما يمكن، يأخذون بأوَّل حجَّةٍ تبدو لهم مقنعةً، ويقرِّرون بمقتضاها.

القاعدة **الثالثة** الخاصَّة للعقل المحض، حينما يكون خاضعاً لنظامٍ بالنسبة إلى البراهين الترانسندنتالية، هي: يجب على هذه البراهين أن تكون دائماً بيِّنةً بوضوح (ostensive) وألاَّ تكون أبداً **مشروطةً بـ إن**(*) (apagogisch). البرهان المباشر أو البيِّن بوضوح هو الذي يربط، في كلِّ نوع معرفةٍ، الاقتناع بالحقيقة مع الإدراك لمصادرها في وقتٍ واحد؛ البرهان المشروط بأنَّ، على العكس، يمكنه، نعم، أن يضمن لنا يقين [القضية]، إلا أنه عاجزٌ عن أن يمكِّننا من إدراك أسباب إمكانيتها. ولهذا تكون البراهين من هذا النوع الأخير حيلة طوارئ أكثر من كونها طريقةً تلبِّي مطالب العقل الموضوعية. ومع ذلك، إن لها أفضليةً على البراهين المباشرة، في ما يخصُّ الوضوح، في أن التناقض يحمل دائماً وضوحاً في التمثل أكثر من أحسن ترابطٍ، وبهذا يقترب أكثر ممَّا هو عيانيٌّ برهان.

(*) هي البراهين التي تستمدُّ صحتها من البرهان على استحالة صحة عكسها، وهذا ما يُسمَّى باللاَّتينية: (deductio ad absurdum).

السبب الحقيقيُّ لاستخدام البراهين الإنّيّة في علوم مختلفة هو التالي. إذا كانت الأسس التي ينبغي أن تُستمدَّ منها معرفةٌ معيَّنةٌ كثيرة العدد أو مخفيَّة جداً، تتمُّ عندئذ محاولة الوصول إليها بواسطة نتائجها. والحال أن **حالة الوضع** (modus ponens)، التي تقوم على استنتاج حقيقة معرفةٍ انطلاقاً من حقيقة نتائجها، لن يُسمح بها إلا إذا كانت كلُّ النتائج الممكنة عنها صحيحةً؛ لأنه، في هذه الحالة، بالنسبة إلى هذه النتائج لا يوجد إلا أساسٌ ممكنٌ واحدٌ، يكون هو أيضاً الصحيح. لكن طريقةً كهذه لا يمكن استعمالها، لأنه فوق كلِّ قوانا أن نُدرك كلَّ النتائج الممكنة لقضيَّةٍ ما تمَّ قبولها؛ ومع ذلك يُستعمل هذا النوع من الاستدلال، حتى ولو مع كثيرٍ من التحفُّظ حينما يتعلَّق الأمر بالبرهنة على شيءٍ كفَرَضيَّةٍ فقط، إقراراً بالدليل بالتَّماثل، الذي بحسبه، إذا كانت كلُّ النتائج التي جرى البحث عنها سوف تتَّفق بالكامل مع مبدأ تمَّ التسليم به، فإن كلَّ النتائج الأخرى الممكنة ستكون هي أيضاً متَّفقةً معه. وبمقتضى ذلك لن يكون أبداً بالإمكان أن تُحوَّل فَرَضيَّةٌ إلى حقيقةٍ مبرهنٍ عليها. إن **أسلوب الرفع** (modus tollens) الذي للاستدلالات القياسيَّة التي تستدلُّ من النتائج على المبادئ، لا تبرهن بطريقةٍ صارمةٍ كلِّيّاً، بل أيضاً بطريقةٍ سهلةٍ للغاية. لأنه، إذا كان بالإمكان أن تُستنتج ولو نتيجةٌ واحدةٌ خاطئةٌ من قضيَّةٍ، فإن هذه القضيَّة خاطئة. الآن، بدلاً من أن نمرَّ في برهانٍ بيِّنٍ بوضوحٍ بكلِّ سلسلة المبادئ التي يمكن أن تقودنا إلى معرفةٍ حقيقيةٍ بواسطة الإدراك الكامل لإمكانيتها، يكفي أن نبرهن على أن نتيجةً واحدةً من النتائج المستمدَّة من عكسها، لأن هذا العكس سيكون خاطئاً أيضاً، إذاً فالمعرفة التي كان علينا أن نبرهن عنها هي صحيحة.

غير أن الطريقة الإنّيّة في البرهان يكون مقبولاً في العلوم حيث

هو مستحيلٌ، يُنسب زوراً البعد الذاتيُ لتمثُّلاتنا إلى بعدها الموضوعيّ، أي إلى معرفة ما هو في الموضوع. أما حيث تسود إمكانية نسبةٍ كهذه، فيجب أن يحدث غالباً أنَّ عكس قضيَّةٍ معيَّنةٍ إما أن يناقض فقط الشروط الذاتية للفكرة، ولكن ليس للموضع، وإما ألا تتناقض القضيَّتان إلا تحت شرطٍ ذاتيّ اعتُمد خطأً على أنه موضوعيٌّ، فإنه يمكن أن تكون كلتا القضيَّتين خاطئتين، من دون أن يكون بالإمكان أن يُستدلَّ من خطأ الواحدة على حقيقة الأخرى.

في الرياضيَّات، هذا الاختلاس مستحيل؛ وبالتالي فالبراهين الإنِّيَّة تجد هنا أيضاً مكانها الحقيقيّ. في العلوم الطبيعية، التي يؤسَّس فيها كل شيءٍ على عياناتٍ تجريبيَّةٍ، يمكن بالتأكيد تفادي هذا الاختلاس، في معظم الحالات، بعددٍ من الملاحظات المقارنة؛ ولكن، حتى هنا، يكون هذا النوع من البرهان، مع ذلك، أغلَب الأحيان، لا وزن له. وفي ما يخصُّ المحاولات الترانسندنتالية للعقل المحض، فإنها تُستخدم بأكملها في الوسيط الخاصّ بالظاهر الجدليّ، أي في البعد الذاتيّ، الذي يقدِّم نفسه، أو بالأحرى يفرض نفسه، على العقل بصفته موضوعياً في مقدِّماته. والآن، هنا، في ما يتعلَّق بالقضايا التأليفيّة، لا يُسمح إطلاقاً بتبرير إدِّعاءاته، بأن يُنقض العكس. لأنه، إما أن هذا النقض ليس إلا مجرد تمثُّلٍ للتضادّ بين الرأي المضادّ والشروط الذاتية التي تسمح لعقلنا بأن يصل إلى إمكانية الإدراك، وهذا لا يُفيد شيئاً على الإطلاق لرفض الشيء نفسه (كما هي الحال، مثلاً: الضرورة اللاَّمشروطة في وجود كائنٍ لا يمكن أن تُفهم من قِبَلِنا، ونعارض بالتالي ذاتياً بحقّ كلَّ برهانٍ نظريٍّ على وجود كائنٍ أعلى ضروريٍّ، ولكن نكون على غير حقٍّ باعتراضنا على ضرورة هذا الكائن الأصليّ **في ذاته**)، وإما أن كلا الطرفين، هذا الذي يؤكِّد وبنفس القدر هذا الذي ينفي، يضعان،

وقد خُدع كلاهما بالظاهر الترانسندنتالي، مفهوماً مستحيلاً عن الموضوع، في هذه الحال تطبَّق القاعدة [القائلة]: **اللَّا-كائن لا يُحمل عليه** (nonentis nulla sunt praedicata)، أي، إن كلَّ ما ندَّعيه، سواء بالإيجاب أم بالنفي حول الموضوع هو، من هذه الجهة أو من تلك، غير صحيح، وأنه لا يمكننا أن نصل بالطريقة الإنِّيَّة، بنقض المعاكس، إلى معرفة الحقيقة. هكذا، مثلاً، إذا انطلقنا من الفَرَضية أن العالم الحسّيَّ يكون معطىً **في ذاته** في كلِّيَّته، فإنه لمن الخطأ أنه يجب أن يكون **إمَّا** غير متناهٍ في المكان، و**إمَّا** متناهياً ومحدوداً، لأن كلا الادِّعائين غير صحيحين. لأن ظاهراتٍ (بصفتها مجرّد تمثُّلاتٍ) يمكن أن تكون مع ذلك معطاةً **في ذاتها** (بصفتها أشياء)، هذا أمرٌ مستحيلٌ، ولا-نهاية هذا الكلِّ المتخيَّل ستكون بالتأكيد غير مشروطةٍ، لكنها ستناقض (لأن كلَّ ما في الظاهرات هو مشروط) التعيين غير المشروط للكميَّة التي ستُفتَرَض في المفهوم.

الطريقة الإنِّيَّة للبرهان هي أيضاً الخديعة الحقيقية التي بها غُرِّر دائماً أولئك الذين أُعجبوا بصلابة أصحابنا المتحذلقين الدوغمائيين؛ يذكِّر هذا البرهان، إن صحَّ التعبير، بالبطل الذي يريد أن يبرهن على الشرف والحقِّ غير المنازع للطرف الذي انضمَّ إليه، بأنه على استعدادٍ لأن يتعارك مع كلِّ من يريد أن يشكِّك في ذلك، حتى وإن لم يثبت أي شيءٍ لصالح عنتريَّةٍ كهذه تتعلَّق بالشيء نفسه، وإنما لا يقود إلا إلى تعيين القوى الخاصَّة بالخصوم، وحتى، في حقيقة الأمر، فقط تلك الموجودة على طرف المعتدي. والمشاهدون، حينما يرون كلَّ واحدٍ بدوره حيناً غالباً وحيناً مغلوباً، يتَّخذون ذريعةً ليبدأوا بالشكِّ، على الطريقة الريبيَّة، بموضوع النزاع نفسه. إلا أنه ليس لديهم أيُّ داعٍ لذلك، وسيكفي أن نصرخ بهم: **احرموا مثل هؤلاء المدافعين من الوقت** (non defendibus istis tempis eget).

يجب على كلِّ واحدٍ أن يدافع عن قضيّته بواسطة استنتاجٍ ترانسندنتالي لأسس البرهان المقدَّمة كبرهانٍ قانونيٍّ، أي أعني على نحوٍ مباشر، لكي يتَّضح ما الذي بإمكان مزاعمه العقلية أن تُضيفه لصالحه هو نفسه. لأنه، إذا كان خصمه يستند إلى مبادئ ذاتيةٍ، فإنه يستطيع بسهولةٍ أن يفنِّدها، ولكن من دون أيِّ فائدةٍ للدوغمائي الذي يتمسَّك عادةً هو أيضاً بدوافع ذاتيةٍ للحكم والذي يمكن بالتالي أن يجد نفسه مفحَمَاً من قبل خصمه. أما إذا استعمل كلا الطرفين الطريقة المباشرة للإجراءات، فإنهما سرعان ما سيكتشفان صعوبة، لا بل استحالة البرهنة على مزاعمهما، وسيضطرُّون في النهاية إلى اللجوء إلى التَّقادم؛ أو أنهم سيكتشفون بسهولةٍ، بمساعدة النقد الظاهر الدوغماتيّ وأن يجبروا العقل على الاعراض عن مزاعمه المبالغ فيها حول استعماله النظريّ، وعلى أن يحدَّ نفسه داخل حدود حقله، أي المبادئ العملية.

الباب الثاني
من علم المناهج الترانسندنتالية
قانون العقل المحض

إنه لمُذلٌّ للعقل البشريّ أن لا يكون بإمكانه الوصول إلى شيءٍ في استعماله المحض وحتى أن يحتاج أيضاً إلى نظامٍ لكبح تجاوزاته ولتجنُّب الأوهام الناتجة منها. ولكن، من جهةٍ أخرى، ما ينهض به ويعطيه الثقة بنفسه، أنه يستطيع ويجب عليه هو نفسه أن يمارس هذا النظام، من دون أن يسمح لرقابةٍ أخرى عليه - يضاف إلى هذا في الوقت نفسه أن الحدود التي هو ملزمٌ بفرضها على استعماله النظريّ هي التي تحدِّد في وقتٍ واحدٍ المزاعم المتحذلقة لكلِّ خصم، فبإمكانه إذاً أن يضمن ضدَّ كلِّ الهجمات كلَّ ما يمكن أيضاً أن يبقى

له من متطلَّباته التي كانت من قبل مبالغاً فيها. فأكبر منفعةٍ ولربما الوحيدة لكلِّ فلسفة العقل المحض هي في حقيقة الأمر لا تخدم كـ **أداةٍ**(*) تسمح بتوسيع المعارف، بل هي نظامٌ يخدم تعيين حدودها، وبدلاً من اكتشاف الحقيقة، لها الفضل الكامن أن تقي من الأخطاء.

إلا أنه في مكانٍ ما يجب أن يكون مع ذلك مصدر معارف إيجابيةٍ تنتمي إلى مجال العقل المحض، والتي تعطي فرصةً – بسبب سوء فهم – لأخطاء، لكنها في الحقيقة تشكِّل هدف حماسة العقل. لأنه، إلىَ أيِّ سببٍ، بخلاف ذلك إذاً، ينبغي أن يُنسب طموح العقل الذي لا يُكبح بأنه بإمكانه أن يثبِّت قَدَمه بلا ريبٍ في مكانٍ ما خارج حدود التجربة؟ هو يشتبه بأنه سيجد فيها موضوعاتٍ ذات منفعةٍ كبيرةٍ له. فيدخل في درب مجرد [التفكير] النظريِّ لكي يقترب من هذه الموضوعات، لكنها تهرب أمامه. وعلى الأرجح أنه يمكنه أن يأمل بنوعٍ أفضل للدرب الوحيد الباقي له، طريق الاستعمال **العملي**.

أفهم بـ **قانون** مجمل المبادئ **قبْلياً** للاستعمال الصحيح لبعض قدرات المعرفة بعامّة. فهكذا يشكِّل المنطق العام، في قسمه التحليليِّ، قانوناً للفهم وللعقل بعامةٍ، لكن فقط بالنسبة إلى الصورة، لأنه [أي المنطق] يجرِّد من كلِّ محتوى. فهكذا كانت الأنالوطيقا الترانسندنتالية قانون **الفهم** المحض؛ لأنه هو وحده قادرٌ على معرفة معارف حقيقيةٍ تأليفيةٍ **قبْلياً**. أما حيث لا يمكن أن يوجد أيُّ استعمال صحيح لقدرةٍ معرفيةٍ، لا يوجد قانون من هذا النوع. والحال أن كلَّ معرفةٍ تأليفيةٍ لـ **العقل** المحض في استعماله النظريِّ، إذا ما أخذنا بكلِّ البراهين المعطاة حتى الآن، هي مستحيلةٌ كلِّيّاً، فليس هناك إذاً

(*) يشير كنْت بكلمة (Organon) إلى كتب أرسطو في المنطق لأنها تُعتبر "أداةً" لمعرفة الحقيقة.

أيُّ قانونٍ للاستعمال النظريِّ للعقل (لأن استعمالاً كهذا هو أولاً وآخراً جدليٌّ)، لكن كلُّ منطقٍ ترانسندنتالي ليس بهذا الخصوص سوى نظام. فبالتالي، إذا وُجد في مكانٍ ما استعمال صحيحٌ للعقل المحض، وفي هذه الحالة يجب أن يوجد أيضاً **قانونٌ**، وقانون مثل هذا سوف يُعنى ليس بالاستعمال النظريِّ، بل بـ **الاستعمال العمليِّ للعقل**. وهذا الاستعمال هو ما سوف نأخذ بفحصه الآن.

الفصل الأول
من قانون العقل المحض
حول الغاية الأخيرة للاستعمال المحض لعقلنا

يندفع العقل بميلٍ من طبيعته إلى تخطِّي الاستعمال التجريبيِّ فيُقدم على استعمال محضٍ وبواسطة مجرد أفكارٍ حتى أقصى حدود كلِّ معرفة؛ وهو لا يجد هدوءاً إلا في اكتمال دائرته في صورة كلِّيَّةٍ منهجيةٍ قائمةٍ بذاتها. ولكن، هل هذا الميل مؤسَّسٌ فقط على مصلحته النظريَّة، أو هو مؤسَّسٌ بالأحرى على مصلحته العمليَّة لا غير؟

سأضع جانباً الآن النجاح الذي يُحرزه العقل المحض من وجهة النظر النظريَّة، لكي لا أتساءل إلا حول المهامِّ التي يشكِّل حلُّها غايته الأخيرة، سواء كان باستطاعته أن يصل إليها أولاً، والتي بالنظر إليها تكون لكلِّ الغايات الأخرى الممكنة قيمة الوسيلة فقط. بدورها، سيكون على هذه الغايات العليا أن تجد وحدتها في طبيعة العقل، لكي تساعد، مجتمعةً، هذه المصلحة للبشرية التي ليست تابعةً لأيِّ مصلحةٍ أخرى تكون أعلى منها.

تتعلَّق الغاية الأخيرة التي يصل إليها تأمُّلٌ نظريُّ العقل في الاستعمال الترانسندنتالي بثلاثة موضوعات. حرِّيَّة الإرادة، خلود

النفس ووجود اللّه. وبالنظر إلى كلِّ منها ليست المصلحة النظريّة للعقل إلا محدودة جداً، ويصعب كثيراً بسبب مصلحةٍ من هذا النوع أن ينهض بأعباء بحثٍ ترانسندنتالي، وهو يفترض عملاً متعباً ومليئاً بالعقبات؛ لأنه لا يمكن، من بين كلِّ الاكتشافات القابلة لأن تتدخَّل في هذا الصدد، أن يُستعمل مع ذلك أيٌّ منها للبرهنة على فائدتها **في الواقع**، أعني في دراسة الطبيعة. وحتى إذا كانت الإرادة حرَّةً، فهذا لا يخصُّ إلا السبب المعقول لإرادتنا، لأنه، في ما يتعلَّق بالظاهرات التي تشكِّل التعبيرات عن الإرادة، أي الأفعال، يجب علينا بموجب حكمةٍ أساسيةٍ لا تُنتهك لن يكون بإمكاننا من دونها أن نقوم بأيِّ استعمال تجريبيٍّ لعقلنا، أن لا نفسِّرها أبداً على وجهٍ آخر غير بقيَّة كلِّ ظاهرات الطبيعة، أي وفقاً للقوانين الراسخة الخاصة بهذه [أي بالطبيعة]. ومع أنه يمكن، ثانياً، معرفة الطبيعة الروحية للنفس (ومعها خلودها)، إلا أنه لا يمكن على الرغم من ذلك احتساب ذلك كمبدأ تفسيرٍ بالنظر إلى ظاهرات هذه الحياة ولا بالنسبة إلى الطبيعة الخاصة للحالة المقبلة، لأن مفهومنا عن طبيعةٍ لا-جسديَّةٍ هو سلبيٌّ فقط وأنه لا يوسِّع بأقلِّ شيءٍ معرفتنا ولا يقدِّم أيَّ مادَّةٍ متاحةٍ لاستنتاجاتٍ أخرى غير تلك التي لا قيمة لها سوى قيمة الاختلافات، ولكنها لا تُجاز من قِبَل الفلسفة. ومع أنه قد يكون، ثالثاً، وجود عقلٍ أعلى مبرهناً عليه، فإننا سنستفيد، نعم، من هذا أننا نجعل ما هو غائيٌّ وما هو في ترتيب العالم بعامَّةٍ قابلاً لأن يُفهم من قِبَلنا، ولكن لن نكون مخوَّلين إطلاقاً لأن نشتقَّ من ذلك أيَّ استعدادٍ وأيَّ نظامٍ خاصَّين، أو، حيث لا يُدرك شيءٌ إدراكاً حسِّيّاً، أن نجرأ ونستنتجَ وجودها؛ إنها في حقيقة الأمر لَقَاعدةٌ ضروريَّةٌ للاستعمال النظريِّ للعقل ألا يضع جانباً الأسباب الطبيعية وألا نتخلَّى عمَّا يمكن أن تعلِّمنا إياه التجربة، لكي نشتقَّ هذا الذي نعرفه من هذا الذي يتجاوز كلِّيّاً كلَّ معرفتنا. بكلمةٍ واحدة: تبقى هذه القضايا

الثلاث متعاليةً على العقل النظريّ ولا يمكن أن تُستعمل كمبادئ منحصرةٍ في ذاتها لا تتعدّى إلى غيرها، أي مقبولةٍ لموضوعات التجربة، إذاً ذات استعمال مفيدٍ بشكلٍ من الأشكال بالنسبة إلينا، بل على العكس، إذا ما اعتُبرت في ذاتها، فهي تطابق جهوداً غير مجديةٍ كلّيّاً، وهي بالإضافة إلى ذلك في هذا، بالغة الصعوبة لعقلنا.

فإن لم تكن، بالتالي، هذه القضايا الرئيسية الثلاث ضروريّةً لـ **علمنا** الراهن، في حين أنه من الواضح، بينما يستخدم العقل أقصى جهوده لكي يرغّبنا في القبول بها، أن قيمتها الحقيقية وأهمّيتّها إنما ترتبط بمصلحتنا **العمليّة** وليس بمصلحتنا النظريّة.

عمليٌّ هو كلُّ ما هو ممكنٌ بـ **حرّيّة**. إذا كانت الشروط لممارسة إرادتنا الحرّة تجريبيّةً، فالعقل لا يمكنه أن يجد لها استعمالاً ما عدا الاستعمال المنظِّم وأن يفي بالغرض فقط في إدخال الوحدة إلى قوانينها التجريبيّة؛ هكذا، مثلاً، في علم التعقُّل، فوحدة كلّ الغايات التي تُفرض علينا من ميولنا، في غايةٍ واحدة [هي]: **السعادة الغامرة** وتوافق الوسائل للوصول إليها تشكِّل كلَّ شغل العقل الذي لا يمكنه أن يوفِّر لهذا الغرض إلا قوانين **براغماتيّة** للسلوك الحرّ، بهدف بلوغ الغايات التي تشير علينا بها الحواسُّ، وبالتالي ليست قوانين محضةً معيَّنةً بالكامل **قبلياً**. ومن جهةٍ أخرى، القوانين العملية المحضة، التي تمَّ إعطاؤها بالعقل **قبلياً** بالكلّيّة، والتي ليست مشروطةً تجريبياً، بل هي، على العكس، تأمر بشكلٍ مطلقٍ في طبيعتها، ستكون من نتائج العقل المحض. من هذا النوع هي القوانين الأخلاقيّة؛ إذاً هي وحدها تنتمي إلى الاستعمال العقليّ للعقل المحض وتسمح بقانون.

كلّ الإعداد الذي يقوم به العقل في التهيئة التي يمكن أن تُسمَّى فلسفةً محضةً هو إذاً في الحقيقة ليس موجَّهاً إلا نحو القضايا الثلاث المذكورة. إلا أن هذه القضايا نفسها لها، هي بدورها، هدفٌ أبعد،

ألا وهو تعيين **ما الذي يجب فعله** إذا كانت الإرادة حرَّةً، إذا وُجد إلهٌ وعالمٌ مقبل. وبما أن هذا يتعلَّق بسلوكنا في ما يخصُّ الهدف الأعلى [للبشرية]، فمن الواضح أن القصد الأخير للطبيعة، في الاهتمام الحكيم الذي توليه لتكوين عقلنا، هو ألا يكون متَّجهاً إلا نحو ما هو أخلاقيّ.

ولكن، بما أننا نوجِّه كلَّ اهتمامنا نحو موضوعٍ هو غريبٌ عن الفلسفة الترانسندنتالية[59]، فكثيرٌ من الحيطة ضروريٌّ لكي لا نتوه في أحداثٍ عابرةٍ، ولا نُلحق الضرر بوحدة المنظومة، كما أن هذه الحيطة ضروريةٌ جداً أيضاً، من ناحيةٍ أخرى، لكي لا نفقد شيئاً من الوضوح أو من الاقتناع بأن نقول القليل جداً حول هذه المادَّة الأخيرة. وآمل أن أفي بهذه المطالبة المزدوجة بأن أقف قريباً قدر الإمكان من الترانسندنتالي وأن أترك بشكلٍ كاملٍ جانباً ما يمكن أن يكون في هذا السجلّ نفسياً، أي تجريبياً.

وعليّ أن أنبِّه إذاً بهذا الخصوص قبل كلِّ شيءٍ أنني لن أستخدم من الآن فصاعداً مفهوم الحرِّيَّة ألا بالمعنى العمليّ، وأنني سأضع جانباً هنا، كمسألةٍ تمَّت معالجتها أعلاه، هذا المفهوم المتَّفق عليه في معناه الترانسندنتالي، الذي لا يمكن أن يُفترض تجريبياً كمبدأ تفسيرٍ للظاهرات، بل يشكِّل هو نفسه إشكاليةً للعقل. إنها بالفعل لإرادةٍ حيوانيَّةٍ (arbitrium brutum) لا غير تلك الإرادة التي

(59) كلُّ المفاهيم العملية تتعلَّق بموضوعات الرضى أو الاستنكار، أي اللَّذَّة أو الألم، إذاً، أقلَّه بطريقةٍ غير مباشرةٍ بموضوعات شعورنا. ولكن، بما أن الشعور ليس إطلاقاً قوَّةً لتمثّل الأشياء، بل هو يقع خارج كلِّ قوَّة المعرفة، فإن عناصر حكمنا، من حيث هي على صلةٍ باللَّذَّة أو بالألم، إذاً في الأحكام العملية، لا تنتمي إلى جوهر الفلسفة الترانسندنتالية التي لا تُعنى إلا بمعارف محضةٍ قبلياً.

لا يمكن أن تعيَّن إلا بدوافع حسِّيَّة، أي **مَرَضية**. أما تلك الإرادة التي يمكن أن تعيَّن بمعزلٍ عن الدوافع الحسِّيَّة، إذاً ببواعث لا يمكن إلا للعقل أن يتمثَّلها، فتسمَّى **الإرادة الحرَّة** (arbitrium liberum)، وكلُّ ما يتَّصل بها، سواء بصفته مبدأً أو نتيجةً، يسمَّى **عمليّاً**. ويمكن أن يُبرهن على الحرِّيَّة العمليّة بالتجربة. لأنه، ليس فقط ما يُثير، أي ما يؤثِّر مباشرةً في الحواسّ هو الذي يعيِّن الإرادة البشريَّة، بل لدينا قدرةٌ على التغلُّب على التأثيرات في مَلَكة الرغبة الحسِّيَّة فينا، بفضل تمثُّلاتٍ لما هو جيِّدٌ ومفيدٌ وضارٌّ حتى وإن كان على نحوٍ أكثر بعداً[60]؛ وهذه الأفكار حول ما هو مرغوبٌ فيه بالنظر إلى وضعنا بأكمله، أي ما هو جيِّدٌ ومفيدٌ، لها أساسها في العقل. وعليه فالعقل هو الذي يعطي قوانين أيضاً، هي آمرةٌ، أي **قوانين** موضوعيةٌ لـ **الحرِّيَّة**، وهي التي تُملي **ما ينبغي أن يحدث**، حتى وإن لم يحدث ربما أبداً، وبهذا يتميَّز عن **قوانين الطبيعة** التي تعالج فقط **ما يحدث**، ولهذا السبب تسمَّى [القوانين الأولى] قوانين عمليَّة.

أما في ما يتعلَّق بالسؤال عما إذا كان العقل نفسه، في هذه الأفعال التي بها يسنُّ قوانين، ليس معيَّناً بدوره بتأثيراتٍ من جانبٍ آخر، وهذا ما يسمَّى بقصد دوافع حسيَّةٍ حريَّةً، وما هو بالنظر إلى أسبابٍ فاعلةٍ أعلى وأبعد هو لا يمكنه أن يكون بدوره طبيعة، هذا ما يعنينا في العمليّ، حيث لا نسأل العقل أولاً وفقط إلا أن **يأمر** بالسلوك؛ وفي حقيقة الأمر، نحن هنا أمام سؤالٍ نظريٍّ فقط نستطيع أن نضعه جانباً طالما أن هدفنا يقع في تحديد ما يجب فعله أو يجب الامتناع عنه. إذاً نحن نعرف الحرِّية العملية بالتجربة بصفتها أحد الأسباب الطبيعية، يعني سببيَّةً للعقل في تعيين الإرادة؛ إلا أن الحرِّيَّة

(60) في الطبعة الأولى: (entfernter) بعيد.

الترانسندنتالية تتطلّب استقلالاً عن هذا العقل نفسه (بالنظر إلى قدرتها على البدء سببيّاً سلسلةً من الظاهرات) إزاء كلِّ الأسباب المعيَّنة للعالم الحسّيّ، ومن حيث هي كذلك تظهر وكأنها مخالفةٌ لقانون الطبيعة، إذاً لكلِّ تجربةٍ ممكنةٍ، ولذلك تبقى مشكلة. ولكن، بالنسبة إلى العقل، فالمشكلة لا تندرج في نطاق الاستعمال العمليّ، إذاً نحن معنيون في قانون العقل المحض بسؤالين لا غير يخصّان المصلحة العمليَّة للعقل المحض، وبالنظر إليهما يجب أن يكون قانونٌ لاستعماله ممكناً: هل هناك إلهٌ؟ وهل توجد حياةٌ مقبلةٌ؟ والسؤال عن الحرِّيَّة الترانسندنتالية يُعنى فقط بالعلم النظريِّ، وبالتالي نستطيع أن نضعه جانباً حينما يتعلَّق الأمر بالعمليّ والذي سبق ووجدنا له تفسيراً كافياً في نقيضة العقل المحض.

الفصل الثاني
من قانون العقل المحض
حول المثل الأعلى للخير الأسمى
بصفته المبدأ الأصليّ لتعيين غاية العقل المحض

قادنا العقل، في استعماله النظريّ، عبر حقل التجارب، ثمَّ، بما أنه لم يكن ليجد لنفسه أبداً في هذا الحقل رضىً كاملاً، قادنا من هناك إلى أفكارٍ نظريَّةٍ؛ إلا أن هذه الأفكار، من جهتها، انتهت بأن رجعت بنا من جديدٍ إلى التجربة، ووَفت هكذا إذاً بالقصد منها بطريقةٍ مفيدةٍ، نعم، لكنها ليست أبداً بطريقةٍ مناسبةٍ لتوقُّعنا. لكن تبقى لنا بعد محاولةٌ نقوم بها، هي أن ننظر هل هناك من عقلٍ محضٍ أيضاً في الاستعمال العمليّ، وهل يقودنا في هذا الاستعمال إلى الأفكار التي تبلغ غايات العقل المحض العليا، كما ذكرناها قبل قليل، وإذا لن يكون بإمكانه إذاً، بالنظر إلى مصلحته العمليَّة، هل

يجود علينا بما يأبى به علينا تماماً بالنظر إلى المصلحة النظرية.

تتوحَّد مصلحة عقلي (نظريًاً كان أم عملياً) في الأسئلة الثلاثة التالية:

1 ـ ماذا أستطيع أن أعلم؟

2 ـ ماذا عليَّ أن أعمل؟

3 ـ ما الذي يحقُّ لي أن آمله؟

السؤال الأول هو نظريٌّ فقط. لقد استنفدنا (على الأقلّ كما أدَّعي) كلَّ الإجابات الممكنة عن هذه الأسئلة، وقد وجدتُ أخيراً الجواب الذي يجب حقاً أن يرضى به العقل، والذي وجد له هو نفسه، حينما لا يأخذ بالاعتبار الحقل العمليّ، أسباباً ليكون راضياً؛ إلا أننا بقينا مع ذلك بعيدين عن الغايتين الكبيرتين الاثنتين التي كان كلُّ مطمح العقل المحض موجَّهاً نحوهما في حقيقة الأمر، كما لو كنا قد اقتنعنا منذ البداية عن هذا العمل بداعي الكسل. فإذا كان الكلام يدور إذاً حول ما نعلم، فإنه لأكيدٌ وثابتٌ أنه، بالنسبة إلى هاتين المشكلتين، لن يكون بالإمكان أبداً أن يكون لنا نصيبٌ [في حلِّهما].

السؤال الثاني عمليٌّ فقط. وبالتأكيد يمكنه أن ينتمي، بصفته كذلك، إلى العقل المحض، لكنه حينئذٍ، بالرغم من كونه ترانسندنتالياً، عملياً؛ إذاً لا يمكنه أن يشغل بذاته نقدنا [هنا].

السؤال الثالث – أي: هل إذا فعلتُ ما ينبغي عليَّ، فما الذي يحقُّ لي أن آمله؟ إنه [سؤالٌ] نظريٌّ وعمليٌّ معاً، حتى إن العمليَّ لا يخدم إلا كخيطٍ هادٍ حلَّ السؤال النظريّ، ثم – بصيغته العليا – هو سؤالٌ تأمُّليٌ. لأن كلَّ أَمَلٍ ينشد السعادة، وهو، بالنسبة إلى العمليّ

وإلى الأخلاق، ما هو العلم وقانون الطبيعة بالنسبة إلى المعرفة النظريَّة بالأشياء. ويؤدِّي الأمل في النهاية إلى نتيجةٍ، أن شيئاً ما **موجودٌ** (وهو يعيِّن الغاية الأخيرة الممكنة) **لأن شيئاً ما ينبغي أن يحدث**؛ والعلم بأن شيئاً ما موجودٌ (يعمل كسبب أعلى)، **لأن شيئاً ما يحدث**.

السعادة هي إرضاء كلِّ ميولنا سواء كانت مديدةً (extensive) في ما يتعلَّق بتعدُّدها، **شديدةً** (intensive) في ما يتعلَّق بدرجتها؛ **ومستمرَّةً** (protensive) أيضاً في ما يتعلَّق بدوامها. إنني أسمِّي القانون العمليَّ المؤسَّس على دافع **السعادة** براغماتيّاً. (قاعدة الفطنة)، بالمقابل، أسمِّي أخلاقيّاً (قانوناً أخلاقيّاً) قانوناً - في حال وُجد مثل هذا [القانون] - لا يكون له بمثابة دافعٍ ألا **جدارة أن يكون سعيداً**. يوعز الأول بما يجب علينا فعله إذاً أردنا أن نحظى بالسعادة، ويفرض الثاني كيف ينبغي علينا أن نتصرَّف، لكي نصبح جديرين بالسعادة فقط. يقوم الأول على مبادئ تجريبيَّةٍ، لأنني لا أملك أيَّ وسيلةٍ لمعرفة ما هي الميول التي تريد أن تُشبَع، ولا ما هي الأسباب الطبيعية التي يمكنها أن تقوم بهذا الإرضاء. ويتجرَّد القانون الثاني من الميول والوسائل الطبيعية لإرضائها، ولا ينظر إلى حرِّيَّة الكائن العاقل بعامَّةٍ، وإلى الشروط الضروريَّة التي بموجبها وحدها تتَّفق الحرِّيَّة مع توزيع السعادة وفقاً لمبادئ **ويمكنه** بالتالي أن يستند إلى الأقلِّ إلى مجرد أفكارٍ للعقل المحض وإلى أن تُعرف **قبْلياً**.

إنني أقرُّ بأنه توجد بالفعل قوانين أخلاقيةٌ محضة تُعيِّن بالكامل **قبْلياً** (من دون الأخذ بالاعتبار الدوافع التجريبيَّة، أعني السعادة) ما يجب فعله وما يجب تركه، أي استعمال حرِّيَّة كائنٍ عاقلٍ بعامّة؛ وأُقرُّ أيضاً أن هذه القوانين تأمر **ببساطةٍ** (ليس فقط شرطيّاً بافتراض غاياتٍ تجريبيَّةٍ أخرى)، وبالتالي هي ضروريَّةٌ من جميع الوجوه. إنني

أستطيع أن أفترضها بحقٍّ، ليس فقط باستشهادي ببراهين أشهر الكتّاب في الأخلاق، بل أيضاً بالحكم الأخلاقيِّ لكلِّ إنسانٍ، في حال أراد أن يفكِّر بوضوحٍ قانوناً من هذا النوع.

يحتوي العقل المحض إذاً، نعم ليس في استعماله النظريِّ، ولكن مع ذلك في استعمال عمليٍّ معيَّنٍ، أي الاستعمال الأخلاقيِّ، مبادئ لـ **إمكانيَّة التجربة،** أي لأفعالٍ **يمكن** أن توجد، طبقاً لأحكامه الأخلاقيَّة، **في تاريخ** الإنسان لأنه، كونها تأمر بأن مثل هذه الأفعال ينبغي أن تحدث، فمن الضروريِّ أيضاً أن يكون بإمكانها أن تحدث، وهكذا يجب إذاً أن يكون نوعٌ ما من وحدةٍ منظوميَّةٍ خاصٌّ بها، أعني الوحدة الأخلاقيَّة، في حين أن الوحدة المنظوميَّة للطبيعة لم يكن بالإمكان البرهنة عليها بموجب **مبادئ نظريَّةٍ** للعقل، لأن العقل يملك، نعم، سببيَّةً بالنظر إلى الحرِّيَّة بعامَّةٍ، ولكن ليس أبداً بالنظر إلى الطبيعة بعامَّةٍ، وبسبب أن المبادئ الأخلاقيَّة تستطيع أن تُنتج أفعالاً حرَّةً، نعم، إلا أنها لا تستطيع أن تُنتج قوانين للطبيعة. وبالتالي، فمبادئ العقل المحض في استعمالها العمليِّ، أي في الاستعمال الأخلاقيِّ، هي ذات حقيقةٍ موضوعيَّة.

أسمِّي "عالماً أخلاقيّاً" على اعتبار أنه قد يكون مطابقاً لكلِّ القوانين الأخلاقيَّة (كما **يمكنه** أن يكون إذاً بمقتضى حرِّيَّة الكائنات العاقلة، وكما **ينبغي عليه** أن يكون بمقتضى القوانين الضروريَّة لـ **الأخلاق**). هذا العالَم يفكَّر من حيث هو عالمٌ عقليٌّ فقط، لأنه يتمُّ فيه التجريد من كل شروط (غايات) الأخلاقيَّة وحتى من كلِّ العقبات التي تصطدم بها في هذا العالم (ضعف أو فساد الطبيعة البشريَّة). وبهذا المعنى، هو [أي هذا العالم] إذاً مجرد فكرةٍ، لكنها مع ذلك عمليَّةٌ، يمكن وينبغي أن يكون لها بالفعل تأثيرها على العالم الحسِّيِّ، لكي تجعله قدر الإمكان مطابقاً لفكرةٍ كهذه. وعليه، إن

لفكرة عالَمٍ أخلاقيٍّ حقيقةً موضوعيَّةً، نعم ليس من حيث إنها إذا كانت تعودُ إلى موضوع عيانٍ عقليٍّ (علماً بأننا لا نستطيع أن نفكِّره على الإطلاق)، وإنما إذا عادت بصفتها كذلك إلى عالَمٍ حسّيٍّ، أقلّه بمعنى أنها تشكِّل موضوعاً للعقل المحض في استعماله العمليّ والجَسَد السِّرِّيّ(*) (corpus mysticum) للكائنات العاقلة الحاضرة فيه، من حيث حرِّيَّتها، تحت قوانين أخلاقيَّةٍ، لها في ذاتها وحدةً منظوميَّةً كاملةً سواء مع ذاتها أو مع حرِّيَّة كلِّ فردٍ آخر.

هذا كان الجواب عن السؤالين الأولين للعقل المحض، اللذين يتعلَّقان بالمصلحة العمليَّة: **إفعل ما به يمكنك أن تُصبح جديراً بأن تكون سعيداً.** والسؤال الثاني هو الآن: هل إذا تصرَّفتُ بطريقةٍ لا أكون بها غير جديرٍ بالسعادة، كيف يمكنني أيضاً أن آمل بأن أكون بذلك أهلاً للمشاركة فيها؟ للجواب عن هذا السؤال، من المهمّ معرفة ما إذا كانت مبادئ العقل المحض التي تفرض القانون **قبلياً** تربط أيضاً به بالضرورة هذا الأمل.

أقول إذاً: كما أن المبادئ الأخلاقيَّة هي ضروريَّةٌ، بموجب العقل، في استعماله **العمليّ**، كذلك من الضروريّ أيضاً القبول، بموجب العقل في استعماله **النظريّ**، بأن لكلِّ واحدٍ دوافعُ لأن يأمل في السعادة بذات الدرجة التي جعل نفسه جديراً بها في سلوكه،

(*) تسميةٌ تشير في المسيحيَّة إلى الوحدة مع المسيح، وقد جعل منها يوهانّ غيورغ هامانّ (J. G. Hamann) (1730-1788) في فلسفته الكلِّيَّة التي تتكوَّن من الخالق والمخلوقات، من روح العالم والعالم، وفيها كلُّ شيءٍ إلهيٌّ وبشريٌّ وكذلك المسيح والجماعة. كان هامانّ أحد أهمّ الفلاسفة وقد سمِّي "مجوس الشمال" لوقوفه بوجه العقلانية وعدائه لحركة التنوير، وبالغ بوجه كثّت في اعتبار القوّة الخلّاقة للشعور والعاطفة كما تظهر خاصةً في الشعر "لغة الأمّ للجنس البشريّ" أشهر أعماله: **يوميّات مسيحيّ** (*Tagebuch eines Christen*)، وقد نشرت أعماله الكاملة في ثمانية مجلّدات (1821-1843).

وأقول، نتيجةً لذلك، إن منظومة الأخلاقيَّة تكون مرتبطةً على نحوٍ لا يقبل الانفصام بمنظومة السعادة، ولكن فقط في فكرة العقل المحض.

والحال، أن لا شيء، في العالَم المعقول، أي الأخلاقيّ، الذي يتمُّ التجريد في مفهومه من كلّ عوائق الأخلاقية (من الميول)، لا شيء يمنع من التفكير بضرورة [وجود] منظومةٍ للسعادة، حيث تكون [هذه المنظومة] مرتبطةً تناسبياً بالمنظومة الأخلاقية، يمكن أيضاً أن تُفكَّر كضرورةٍ، لأنه على الحرِّيَّة هي نفسها، محرَّكةً جزئياً ومحدودةً جزئياً بالقوانين الأخلاقية، أن تكون سبب السعادة الشاملة، والكائنات العاقلة ستكون إذاً هي، بتوجيهٍ من مبادئ كهذه، صانعة رفاهيَّتهم الدائمة الخاصَّة ورفاهيَّة آخرين معاً. يبقى أن منظومة الأخلاقية هذه، كونها تكافئ نفسها، هي ليست إذاً سوى فكرةٍ يقوم تطبيقها على هذا الشرط: أن يفعل **كلٌ واحدٍ** ما ينبغي عليه، أي أن كلّ أفعال الكائنات العاقلة يتمُّ إنتاجها وكأنها تصدر عن إرادةٍ عليا تحتوي في ذاتها أو تحتها كلّ إرادةٍ خاصة. ولكن، بما أن الإلزام الناتج من القانون الأخلاقيّ يبقى ساري المفعول على كلّ استعمال خاصّ للحرِّيَّة حتى ولو أن آخرين لم يكونوا ليتصرَّفوا وفقاً لهذا القانون، فلا طبيعة أشياء العالم ولا سببيَّةُ الأفعال نفسها وعلاقتها بالأخلاقيَّة تحدِّد ماذا في ما يتعلَّق بنتائجها بالنسبة إلى السعادة؛ وإذا كان الرابط الضروريُّ المذكور أعلاه، هو الرابط بين الأمل في أن يكون سعيداً والجهد الدائم لجعل النفس أهلاً للسعادة، لا يمكن أن يكون قابلاً لأن يُعرف من قِبَل العقل إذا وُضعت في الأساس الطبيعة فقط؛ وإنما لا يبقى أملٌ بذلك إلا إذا وُضع في الأساس **عقلٌ أعلى**، بصفته سبباً للطبيعة، يأمر على أساس قوانين أخلاقية.

أحدِّد فكرة عقلٍ كهذا، حيث تكون الإرادة على أعلى كمالٍ

أخلاقاً، متَّحدةً مع الغبطة الأسمى. إنها هي سبب كلّ سعادةٍ في العالم، أحدِّدها وهي على علاقةٍ متناسبةٍ تماماً مع الأخلاق (أي ما يجعلنا أهلاً لأن نكون سعداء) **بأنها مثال الخير الأسمى**. فالعقل المحض لا يمكنه أن يجد إلا في مثال الخير الأسمى **الأصليّ** حقاً أساس الربط الضروريّ عملياً بين عنصري الخير الأسمى المشتقَّين فعلاً، الربط الذي ينسجم مع عالم معقولٍ، بكلامٍ آخر **أخلاقيّ**. والحال، بما أنه علينا أن نتمثَّل أنفسنَا بالضرورة كمنتمين بالعقل إلى عالم كهذا، على الرغم من أن الحواسّ لا تقدِّم لنا سوى عالم من الظاهرات، إلا أنه سيكون واجباً علينا أن نقبل بهذا العالم المعقول، بصفته نتيجةً لتصرُّفنا في العالم الحسّيّ وإن لم يكن ليزوِّدنا هذا الأخير بربطٍ كهذا، كونه عالماً مستقبْلياً بالنسبة إلينا. فالله والحياة القادمة هما إذاً إفتراضان لن يكون بالإمكان، بحسب مبادئ العقل المحض، أن يُفصلا عن الإلزام المفروض علينا بهذا العقل نفسه.

تكوِّن الأخلاقيَّة في ذاتها منظومةً، لكنها لا تُقيم السعادة، إلا إذا كانت موزَّعةً بطريقةٍ منسجمةٍ تماماً مع الأخلاقيَّة. والحال أن هذا ليس ممكناً إلا في عالم معقولٍ، مثلما هو خاضعٌ لحكمةِ ممَّن هو خالقه ويحكمه. يرى العقل نفسه إذاً مرغماً على القبول بخالقٍ كهذا، ومعه أن الحياة في عالم يجب أن نعتبره كعالم قادم، إلا إذا كان علينا أن نعتبر القوانين الأخلاقيَّة كتخيُّلاتٍ كاذبة؛ لأنه، إذا كان هذا الافتراض غائباً، فستكون النتائج الضروريَّة التي تربطها بهذه القوانين أقلّ. لهذا السبب أيضاً يعتبر كلُّ واحدٍ القوانين الأخلاقيَّة كـ **أوامر**؛ الأمر الذي لا يمكنها أن تكون عليه بالمقابل إذا لم تُربط **قبْلياً** بالقواعد التي تنصُّ عليها نتائج مناسبة، وبالتالي، إذا لم تكن تحمل معها **وعوداً ووعيداً**. وهذا ما لا تستطيع أن تفعله أيضاً إذا لم تكن لترجع إلى كائنٍ

ضروريٍّ هو، بصفته الخير الأسمى، يمكنه وحده أن يجعل وحدةً غائيَّةً مثل هذه ممكنة.

كان لايبنتز يسمِّي العالم - من حيث فيه فقط الكائنات العاقلة وعلاقاتها المتبادلة وفقاً للقوانين الأخلاقيَّة وتحت حكم الخير الأسمى - **مملكة النعمة** ويميِّزه عن **مملكة الطبيعة**، الذي تخضع فيه الكائنات العاقلة للقوانين الأخلاقيَّة، نعم، إلا أنها لم تكن لتتوقَّع نتيجةً لتصرُّفها غير تلك المشتقَّة من المجرى الطبيعيِّ للعالم الحسِّيّ. أما أن تعتبر [الكائنات العاقلة] نفسها منتميةً إلى عالم النعمة، حيث تنتظرنا كلُّ السعادة، ما لم نكن نحن أنفسنا قد قيَّدنا نصيبنا في السعادة بما هو غير أهلٍ لأن نكون سعداء، فهي فكرةٌ ضروريَّةٌ عمليَّاً للعقل.

تسمَّى قوانين عملياً، من حيث هي في وقتٍ واحدٍ أسسٌ ذاتيَّةٌ للأفعال، أي مبادئ ذاتيَّةٌ، تسمَّى حِكَماً، يتمُّ **الحكم على** الأخلاقيَّة، بالنسبة إلى نقائها وإلى نتائجها، يتمُّ على أساس **أفكارٍ والانقياد** لقوانين الأخلاقيَّة على أساس حِكَم.

ضروريٌّ أن يكون ساكناً بأكمله خاضعاً لحِكَم أخلاقيَّة، أنه من المحال في وقتٍ واحدٍ أن يحدث ذلك إذا لَم يُربط العقل بالقانون الأخلاقيِّ الذي هو مجرد فكرةٍ، سبباً فعَّالاً يضمن لسلوكنا بموجب هذا القانون مخرجاً إما في هذه الحياة وإما في حياةٍ أخرى يكون مناسباً تماماً لغاياتنا الأسمى. وبالتالي، من دون اللّه ومن دون عالم غير منظورٍ حالياً بالنسبة إلينا، لكننا نضع فيه أملنا، تكون الأفكار الباهرة للأخلاقيَّة موضوعات ترحيبٍ وإعجابٍ، نعم، لكنها ليست نابعةً من دوافع النيَّة والممارسة، لأنها لا تحقِّق بالكامل الغاية المعيَّنة لكلِّ كائنٍ عاقلٍ على نحوٍ

طبيعيّ وقبْلياً بهذا العقل المحض نفسه بالذات.

ما أبعد أن تكون السعادة وحدها الخير الكامل لعقلنا. فهو لا يحبِّذ سعادةً كهذه (وأيّاً كان الميل نحوها شديداً)، إلا في الحال التي يجدها مقرونةً بها يجعلنا بها أهلاً لأن نكون سعداء، أي بالسلوك الحسن الأخلاقيّ. من جهةٍ أخرى، الأخلاقيّة وحدها، ولهذا السبب مجرّد **الجدارة** بأن نكون سعداء، هي أيضاً بدورها بعيدةٌ عن أن تكون الخير الكامل. فلكي يكون هذا [أي الخير] كاملاً، يجب أن يكون بإمكان هذا الذي تصرّف بطريقةٍ لا تجعله غير جديرٍ بالسعادة أن يأمل بأنه سوف يحظى بها. حتى العقل الذي لا يتأثّر بمآرب خاصّةٍ، أو باعتباراتٍ مغرضةٍ، لا يستطيع أن يحكم بخلاف ذلك، إذاً في حال وضع نفسه في مكان كائنٍ مهمّته أن يوزّع السعادة على آخرين. لأن كلا النقطتين مرتبطتان جوهرياً، في الفكرة العمليّة، ولكن على نحوٍ يجعل المشاركة في السعادة ممكنةً بالاستعداد الأخلاقيّ بتوقُّع السعادة. ذاك أن استعداداً يكون عليه أن يتطلّب توقُّع السعادة كشرطٍ ضروريٍ له لن يكون أخلاقيّاً، ولذلك أيضاً لن يكون جديراً بالسعادة الكاملة سعادةٌ لا تعترف، في نظر العقل، بأيّ محدوديّةٍ غير تلك التي تنشأ عن سلوكنا المُنافي لحسن الأخلاق.

تشكِّل السعادة إذاً، بتناسبها التامّ الذي يربطها بأخلاقيّة الكائنات العاقلة، التي يصبحون بها جديرين بالسعادة، تشكِّل هي وحدها الخير الأسمى لعالمٍ، يجب علينا بشكلٍ مطلقٍ أن نضع ثقتنا فيه بموجب أحكام العقلِ المحض، ولكن العمليّ، وهو [عالمٌ] ليس في حقيقة الأمر سوى عالمٍ معقولٍ، لأن العالم الحسّيّ لا يعدنا، انطلاقاً من طبيعة الأشياء، بوحدةٍ منظوميّةٍ للغايات؛ يُضاف إلى ذلك أنه عالمٌ لا يمكن أن تؤسّس حقيقته على شيءٍ آخر ما عدا افتراض خيرٍ

أسمى أصليٍّ، يكون فيه لعقلٍ ذي استقلاليَّةٍ، يملك كلَّ قدرة سببٍ أسمى، يؤسِّس، ويحافظ على النظام العامِّ للأشياء ويتمّمه على أكمل وجهٍ من الانسجام الغائيِّ، مع أن هذا النظام خفيٌّ علينا.

ومن ثمَّ إن لهذا اللاَّهوت الأخلاقيِّ مزيَّةً على اللاَّهوت النظريِّ، أنه يقود حتماً إلى مفهوم كائنٍ أصليٍّ **واحدٍ، غايةٍ في الكمال وعاقلٍ**، لا يزوِّدنا عنه اللاَّهوت النظريُّ حتى بـ **إشاراتٍ** صادرةٍ عن أسسٍ موضوعيةٍ، بل ليس بإمكانها أن تقنعنا بوجوده. وليس باستطاعتنا في واقع الأمر أن نجد لا في اللاَّهوت الترانسندنتالي ولا الطبيعيِّ، مهما كان بإمكان العقل أن يذهب بنا هنا بعيداً، سبباً وحيداً مهمَّاً لنقبل بأن كائناً **وحيداً** يمكننا أن نضعه في أعلى كلِّ الأسباب الطبيعية، ويكون لدينا في وقتٍ واحدٍ سببٌ كافٍ لجعل هذه الأسباب بكلِّ أجزائها متوقِّفةً عليه. على العكس، حينما نتساءل من وجهة نظر الوحدة الأخلاقيَّة بصفتها تشكِّل قانوناً ضرورياً للعالم، حول السبب القادر على أن يُعطي لهذا القانون وحده الفعَّاليَّة الجديرة به، إذاً تعطينا نحن أيضاً قوَّةً ملزمةً، يكون من الضروريِّ أن توجد إرادةٌ عليا واحدةٌ، تحتوي في ذاتها كلَّ هذه القوانين. لأنه كيف سيكون ممكناً خلافاً لذلك أن نجد بين إراداتٍ مختلفةٍ وحدةً كاملةً للغايات؟ يجب على هذه الإرادة أن تكون كلِّيَّة القدرة بالضرورة لكي تكون الطبيعة بأكملها وعلاقتها بالأخلاقيَّة في العالم خاضعةً لها؛ [أن تكون] كلِّيَّة العلم، إذا كان عليها أن تعرف ما هو أعمق كنه النوايا وقيمتها الأخلاقيَّة؛ كلِّيَّة الوجود، إذا كان عليها أن تُرضي مباشرةً كلَّ مطلبٍ للخير الأسمى للعالم؛ أزليَّةً، إذا كان هذا التوافق بين الطبيعة والحرِّيَّة يجب أن يستمرَّ في كلِّ زمانٍ... إلخ

لكنَّ الوحدة المنظوميَّة للغايات في عالم العقول هذا - عالمٌ هو، على الرغم من أنه، بصفته مجرد طبيعةٍ، لا يمكن أن يُسمَّى إلا

عالماً حسِّيّاً، بإمكانه، كمنظومةٍ للحرِّيَّة، أن يُسمَّى عالماً معقولاً، أو أخلاقياً ملكوت النعمة (regnum gratiae) يقود حتماً أيضاً كلّ الأشياء المؤلِّفة لهذا الكلِّ الكثير، إلى وحدةٍ أضحت ذات غايةٍ وفقاً لقوانين عامَّةٍ للطبيعة، تماماً كما أن الوحدة الأولى تُثبت نفسها بموجب قوانين أخلاقيَّةٍ وضروريَّةٍ، هكذا تجمع هي العقل العمليَّ إلى العقل النظريّ. يجب علينا أن نتمثَّل العالم على أنه صادرٌ عن فكرةٍ، إذا كان يجب عليه أن يتَّفق مع استعمال العقل الذي من دونه سوف يتصرَّف بطريقةٍ غير لائقةٍ بالعقل، أعني الاستعمال الأخلاقيّ، بقدر ما أن هذا الأخير يقوم بشكلٍ مطلقٍ على فكرة الخير الأسمى. بهذا يلقى كلُّ بحثٍ في الطبيعة توجيهاً يقوده نحو شكل منظومةٍ للغايات، وبهذا يصبح، في أسمى تطوُّره، لاهوتاً طبيعياً. إلا أن هذا الأخير، بالقدر الذي أخذ نقطة انطلاقه في كلِّ حالٍ في النظام الأخلاقيِّ، كوحدةٍ تجد نفسها مؤسَّسةً في جوهر الحرِّيَّة، والتي ليست قائمةً بشكلٍ عَرَضيٍّ بأوامر خارجيةٍ، تُرجع غائية الطبيعة إلى أسسٍ لا يمكنها إلا أن تكون مرتبطةً على نحوٍ لا ينفصل **قَبْلياً** بالإمكانيَّة الداخليَّة للأشياء، وهكذا بـ **لاهوتٍ ترانسندنتالي** يجعل من مثال الكمال الأنطولوجيِّ الأعلى مبدأً لوحدةٍ منظوميَّةٍ تربط كلَّ الأشياء بموجب قوانين شاملةٍ وضروريَّةٍ للطبيعة، لأنها تملك كلُّها أصلها في الضرورة المطلقة للكائن الأوَّل الواحد.

هل سنكون قادرين على القيام بأيِّ **استعمال** لفهمنا، حتى بالنسبة إلى التجربة، إذا لم نضع غاياتٍ لأنفسنا؟ لكن الغايات الأسمى هي تلك التي للأخلاقيَّة، ووحده العقل المحض يستطيع أن يجعلنا نعرف غاياتٍ من هذا النوع. ولكن، حتى لو توفَّرت لنا هذه وبهدايةٍ منها، نحن لا نستطيع أن نستخدم المعرفة التي تعطينا إياها عن الطبيعة نفسها، أيَّ استخدامٍ منطقيٍّ، من وجهة نظر المعرفة،

حيث لم تضع الطبيعة هي نفسها أيَّ وحدةٍ محقِّقةٍ للغاية؛ لأنه، من دون هذه الوحدة، لن يكون لدينا سببٌ، لأنه سوف تُعوزنا المدرسة لها، ولن تكون لدينا ثقافةٌ بالنسبة إلى الموضوعات التي تقدِّم المادَّة للمفاهيم. والحال أن تلك الوحدة المنطقيَّة هي ضروريَّةٌ، وهي تتأسَّس في ماهيَّة الإرادة نفسها؛ إذاً يجب على الثانية [أي الوحدة المحقِّقة للغاية] التي تحتوي شرط تطبيق الوحدة الأولى في الواقع، يجب عليها بالضرورة أن تكون هي الأخرى أيضاً، وبهذه الطريقة سيكون التزايد الترانسندنتالي لمعرفتنا العقليَّة، ليس هو السبب، بل فقط مسبَّباً للغائية العمليَّة التي يفرضها علينا العقل المحض.

ونجد من هنا أيضاً في تاريخ العقل البشريِّ أن المفاهيم الأخلاقيَّة، وقد تطهَّرت وتعيَّنت بكفاية، وأن الوحدة المنظوميَّة للغايات قد أُدركت بموجب هذه المفاهيم، وبأكثر دقَّةٍ بموجب مبادئ ضروريَّةٍ، كانت المعرفة بالطبيعة وحتى الطريقة التي وصلت بها ثقافة العقل إلى درجةٍ مرموقةٍ جزئياً في عدَّة علوم أخرى لم يكن بإمكانها أن تُنتج ألا مفاهيم بعضٍ منها فظَّةٌ وتائهةٌ عن الألوهة، تركت لامبالاةً مذهلةً، بعامَّةٍ إزاء هذه القضية وتمَّ عملٌ أكبر على الأفكار الأخلاقيَّة، أصبح ضرورياً بالقانون الأخلاقيِّ بالغ النقاء الذي يميِّز ديننا، قام بشحذ عقلنا إزاء هذا الموضوع بإثارة المصلحة التي أرغمته على الانتباه إليه؛ ومن دون أن تكون قد شاركت في ذلك معارف عن الطبيعة أكثر توسُّعاً، ولا رؤى ترانسندنتاليةٌ دقيقةٌ وقابلةٌ للتطبيق (وهي التي كانت ناقصةً في كلِّ زمانٍ)، هذه الأفكار ساهمت ونجحت في إقامة مفهوم عن الكائن الإلهيِّ نرى فيه بعد الآن المفهوم الصحيح، ليس لأن العقل النظريَّ يقنعنا بصحَّته، بل لأنه يتطابق كلِّيَّاً مع مبادئ العقل الأخلاقيَّة. وعليه، في النهاية، إن العقل المحض وحده هو مع ذلك (وليس في استعماله العمليِّ) الذي له

دائماً الفضل في ربط مصلحتنا العليا مع معرفةٍ لا يمكن للعقل النظريّ إلا أن يتمثّلها، ولكن ليس باستطاعته أن يفرضها، وأن يجعل منها، مع ذلك، إن لم يكن عقيدةً مبرهَنَاً عليها، فَرَضيةً ضروريَّةً بإطلاقٍ لغاياته الجوهرية.

ولكن، حتى لو وصل العقل العمليُّ إلى هذه الذروة، أعني، مفهوم كائنٍ أصليّ أو حدٍ بوصفه الخير الأسمى، إلا أنه لن يمتلك أبداً الجرأة وكأنه تعالى فوق كلّ الشروط التجريبيَّة لتطبيقه وكأنه قد أخذ انطلاقته إلى حدٍّ أنه وصل إلى المعرفة المباشرة بموضوعاتٍ جديدةٍ لكي ينطلق من هذا المفهوم ويستنتج منه القوانين الأخلاقية نفسها. لأن هذه القوانين كانت بالضبط هي التي قادتنا ضرورتُها **الداخلية** العمليَّة إلى افتراض سببٍ مستقلٍّ بذاته أو إلى حاكمٍ حكيمٍ للعالم لكي يُعطي لهذه القوانين فعَّاليَّتها؛ وبالتالي، نحن لا نستطيع بعد ذلك أن نعتبرها بدورها على أنها عَرَضيَّةٌ وعلى أنها مستمدَّةٌ من مجرد الإرادة التي لن يكون لنا أقلُّ مفهوم عنها إذا لم نكن قد كوَّنَّاه عنها بناءً على هذه القوانين. وبمقدار ما يكون للعقل العمليّ من حقٍّ في أن يقودنا، نحن لن ننظر إلى أفعالنا على أنها لذلك ملزمةٌ، لأنها وصايا الله، بل سوف نعتبرها كوصايا إلهيَّةٍ لأننا ألزمنا أنفسنا بها داخلياً. سوف ندرس الحرِّيَّة الواقعة تحت الوحدة الغائية بموجب مبادئ العقل، ولن نظنَّ أننا منسجمون مع الإرادة الإلهية إلا بالقدر الذي نحسب فيه القانون الأخلاقيَّ الذي يعلِّمنا العقل انطلاقاً من طبيعة الأفعال نفسها مقدَّساً؛ كما أننا سوف لا نظنُّ أننا نخدم هذا القانون إلا إذا عملنا على تقدُّم خير العالم فينا وفي الآخرين. ليس اللاَّهوت الأخلاقيُّ إذاً سوى استعمال محايثٍ، أي بالنظر إلى قَدَرنا في العالم بأن نضع أنفسنا على انسجامٍ مع المنظومة العامَّة للغايات، ويحذِّرنا من التعصُّب، لا بل من جُرم حرمان العقل من سلطته

التشريعية في مسلك الحياة الأخلاقيّ بهدف ربط هذه السلطة مباشرةً بفكرة الكائن الأسمى. لأن هذا سوف لا يكون استعمالاً ضمنياً، بل استعمال متعالٍ لللاّهوت الأخلاقيّ، ثم، مثله مثل الاستعمال المتعالي لمجرّد النظر، سوف يقلب ويُحبط الغايات الأخيرة للعقل.

الفصل الثالث
قانون العقل المحض
حول الظنّ، العلم والاعتقاد

التصديق، [وقوامه التمسُّك بشيءٍ على أنه صحيحٌ]، هو واقعةٌ يمكنها، في فهمنا، أن تؤسَّس على أسس موضوعيةٍ، إلا أنها تتطلّب أيضاً أسباباً ذاتيةً في ذهن من يقوم، عندئذ، بالحكم. وإذا كان التصديق صحيحاً لكلِّ شخصٍ، من حيث هو ذو عقلٍ فقط، عندئذ يكون أساسه كافياً موضوعياً وحينئذٍ يُسمّى التصديق **اقتناعاً**. وإذا كان التصديق مؤسّساً في الطبيعة الخاصّة للذات فقط، عندئذٍ يُدعى **إقناعاً**.

الإقناع هو مجرد ظاهرٍ، لأن أساس الحكم، وهو أساسٌ لا يوجد إلا في الذات، يُعتبر على أنه موضوعيّ. ولهذا السبب، لا يكون لحكمٍ من هذا النوع أيضاً قيمةٌ إلا للشخص الذي يحكم، ولا يمكن أن يحصل تشاركٌ في المصداقية. لكن الحقيقة تتوقّف بالمقابل على المطابقة مع الشيء، ونظراً إلى ذلك إذاً فإن أحكام كلِّ فهم يجب أن تكون مطابقةً المطابقان لثالثٍ يتطابقان فيما بينهما (entia unitatio consentiunt inter se consenti). إن حجر المحك للمصداقية، بخصوص ما إذا كانت قناعةً أم مجرد اقتناع، هو إذاً، خارجياً، إمكانية أن يحصل تشاركٌ، ويجد أن للمصداقية صحّةً لعقل كلِّ كائنٍ بشريّ؛ لأنه، حينئذٍ، ثمة على الأقلّ افتراضٌ بأن سبب

وجود مطابقة كلِّ الأحكام - بصرف النظر عن تنوُّع الذات في ما بينهم - سيستند إلى الأساس المشترك بين هؤلاء الأشخاص، أي الشيء الذي يتطابق إذاً مع الجميع، مبرهنين هكذا على حقيقة الحكم.

ينتج من ذلك أن الاقتناع لا يمكن أن يُميِّز حقيقةً ذاتياً عن الإقناع، إذا وضع ذات المصداقية أمام عينيه فقط كظاهرةٍ لذهنه الخاصِّ به؛ إلا أن البحث الذي نقوم به نحن لاختبار أسس حكم كهذا (صحيحةٍ بالنسبة إلينا) في فهم أشخاصٍ آخرين، لإثبات ما إذا كانوا يُحدثون على عقل الآخرين نفس النتائج المُحدَثَة على عقلنا، إنما تشكِّل وسيلةً، ولو كانت ذاتيةً فقط، نعم، ليس لتُحدث قناعةً، ولكن لكي تكتشف مع ذلك الصلاحيَّة الخاصَّة فقط للحكم، أي شيءٌ ما فيه هو مجرّد إقتناع.

يُضاف إلى ذلك أنه بالإمكان أن تطوير **الأسباب** الذاتية للحكم، التي نحسبها بمثابة **أسسٍ** موضوعيةٍ لهذا الحكم، وإذا قمنا بتفسير المصداقية المخادعة بوصفها معطىً يُنتج في ذهننا، من دون أن تكون بحاجةٍ إلى طبيعة الشيء، فعندئذ نعرِّي الظاهر ولا نعود نُخدع به، مع أنه يمكن دائماً أن نُمتحن به أيضاً، إلى درجةٍ معيَّنةٍ، إذا كان السبب الذاتيُّ للظاهر متعلِّقاً بطبيعتنا.

إنني لا أستطيع أن **أدَّعي** أيَّ شيءٍ، أي أن أتلفَّظ بأيِّ حكم يكون صحيحاً بالضرورة لأيِّ إنسانٍ، إلا حول ما يُنتج اقتناعاً. أمّا الاقتناع، فيمكنني أن أحتفظ به لنفسي، إذا كنت مرتاحاً إليه، إلا أنه لا يمكنني ولا ينبغي أن أريد جعله ساري المفعول خارجاً عني.

المصداقية، أي الصِّحة الذاتية للحكم بالنسبة إلى القناعة (التي تصحُّ أيضاً موضوعياً)، لها الدرجات الثلاث التالية: **الظنُّ والاعتقاد والعلم**. **الظنُّ** هو مصداقيةٌ تعي أنها غير كافيةٍ لا ذاتياً ولا موضوعياً.

وإذا كانت المصداقية غير كافيةٍ إلا ذاتياً وكانت معتبرةً في وقتٍ واحدٍ على أنها غير كافيةٍ موضوعياً، فهي تسمَّى اعتقاداً. أخيراً، المصداقية الكافية سواء ذاتياً أو موضوعياً تسمَّى **العلم**. الكفاية الذاتية تُسمَّى قناعةً (لي أنا)، **اقتناعاً** (لكلِّ إنسان). لن أتوقَّف لإعطاء توضيحاتٍ لمفاهيم سهلة الفهم بهذه الدرجة.

إنني لا أستطيع أبداً أن أغامر من أجل **الحصول على ظنٍّ**، من دون أن يكون لي على الأقلِّ شيءٌ ما يكتسب الحكم بواسطته، وهو في ذاته احتماليٌّ فقط، ربطاً بالحقيقة التي هي، وإن كانت غير كاملةٍ، أكثر من اختراعٍ تعسُّفي. يضاف إلى ذلك أن القانون الذي يحكم هذا الربط يجب أن يكون يقينياً. لأنه، إذا لم يكن لديَّ إزاء هذا القانون، سوى ظنٍّ، لن يكون هذا كلُّه إلا لعبة المخيِّلة، دون أدنى علاقةٍ بالحقيقة. ليس مسموحاً إطلاقاً في أحكام العقل المحض التي سبقت، بأن **يُظنّ**. لأنه، بما أنه قائمةٌ على أسسٍ تجريبيةٍ، بل، هناك حيث كلُّ شيءٍ يجب أن يكون معروفاً **قبْلياً**، يقتضي مبدأ الربط الشُّمولية والضرورة، إذاً يقينياً كاملاً، بما أنه، في الحالة المعاكسة، لن يوجد أيُّ هديٍ على الإطلاق يقود إلى الحقيقة. لهذا السبب يستحيل أن تشكَّل ظنونٌ في الرياضيات: يجب على المرء أن يعلم، أو أن يمتنع عن كلِّ حكم. كذلك يصحُّ الأمر نفسه بالنسبة إلى مبادئ الأخلاقية، حيث **لا يحقُّ لنا** أن نجازف بعملٍ بناءً على مجرّد الظنِّ بأن شيئاً ما **مسموحٌ به**، بل يجب أن نعلم هذا.

في الاستعمال الترانسندنتالي للعقل، بالمقابل، تعبير الظنِّ ضعيفٌ جداً، بينما كلمة العلم قويَّةٌ جداً أيضاً. فنحن إذاً، انطلاقاً من وجهة النظر التأملية، لا نستطيع هنا أن نكوِّن أيَّ حكم إطلاقاً. لأن الأسس الذاتية للمصداقية، مثلها مثل تلك التي يمكِّنها أن تُنتج المصداقية، لا تستحقُّ أيَّ ترحيبٍ في المسائل النظرية، إذ إنها لا

ترباً بنفسها بعيداً عن كلّ لجوءٍ إلى ما هو تجريبيٌّ، فإنه لا يمكن أن يتمَّ إبلاغها إلى الآخرين بقدرٍ متساوٍ.

ولكن لا يمكن أبداً أن تُسمَّى المصداقية غير الكافية نظرياً إيماناً إلا **من وجهة نظرٍ عملية**. والحال إن وجهة النظر العملية هذه إما أن تنسجم مع **المهارة** أو مع **الأخلاقية**؛ الأولى موجَّهةٌ نحو غاياتٍ عشوائيةٍ وعارضة، بينما تنسجم الثانية مع غاياتٍ ضروريةٍ بإطلاق.

إذا افترضنا لأنفسنا أيّ هدفٍ كان، فإن شروط بلوغه هي ضروريةٌ افتراضياً. هذه الضرورة هي ذاتيةٌ، لكنها مع ذلك ليست كافيةً إلا بالمقارنة، إذا كنت لا أعرف إطلاقاً شروطاً أخرى تكون مؤهَّلةً لأن تقودني إلى الهدف؛ بالمقابل، هي كافيةٌ بإطلاق ولكلّ إنسان، إذا تبيَّن لي بيقينٍ أنه لا أحد يستطيع أن يعرف شروطاً أخرى قادرةً على أن تقودني إلى الهدف المفترض. في الحالة الأولى، يكون افتراضي وكذلك المصداقية التي أضعها في بعض الشروط إيماناً عارضاً فقط؛ وفي الحالة الثانية لدينا إيمانٌ ضروريّ. حينما يكون مريضٌ في حالة خطر يجب على الطبيب أن يفعل شيئاً، لكنه لا يعرف المرض؛ هو يعرف العوارض ويشخص، لأنه لا يعرف شيئاً أفضل، مثلاً أن المرض هو السلّ. فإيمانه، حتى وفقاً لحكمه الخاصّ هو إيمانٌ عن طريق الصدفة فقط، وقد يكون بإمكان [طبيبٍ] آخر أن يكتشف المرض ربما أفضل منه. وأُطلق على إيمانٍ عارضٍ مثل هذا، يخدم مع ذلك كأساسٍ لاستعمال حقيقيٍّ لوسائل أفعالٍ معيَّنةٍ اسم **إيمانٍ براغماتيّ**.

إن المحكَّ الذي يتمُّ اللجوء إليه عادةً لإثبات ما إذا كان شيءٌ ما مجرد إقناع أو على الأقلّ إقتناعٌ ذاتيٌّ، أي إيمان ثابتٌ، هو **البرهان**. فغالباً ما يُدلي أحدهم بقضاياه بكثيرٍ من الوقاحة والثقة بالنفس بحيث يبدو أنه لا يتخوَّف من أيِّ إمكانية كونه على خطأ

فيحيِّره برهان. ويتراءى له في بعض الأحيان أنه على قناعةٍ كافيةٍ، نعم، بأن باستطاعته أن يقيِّم قناعته بمَجَرٍ (Dukat) واحدٍ، لكن ليس بعشرة. هو يغامر في الواقع بالمَجَر الأول، ولكن حينما يتعلَّق الأمر بعشرةٍ يبدأ يتحقَّق ممَّا لم يكن قد لاحظه بدايةً، أي من إمكانية أنه قد وقع في الخطأ. فإذا تمثَّلنا بالفكر أنه يجب علينا أن نراهن على ذلك بسعادة حياتنا كلِّها، فإن حكمنا المنتصر يتبدَّد كلِّياً، ونصبح خجولين إلى أقصى درجةٍ، وهكذا نكتشف بادئ ذي بدءٍ أن إيماننا البراغماتيَّ لا يكفي إلى هذا الحدّ. للإيمان البراغماتيِّ دائماً درجةٌ معيَّنةٌ، يمكن أن تزداد وأن تنقص بحسب المصالح المُخَاطر بها.

وحينما لا يكون بإمكاننا إطلاقاً، بالنسبة إلى شيءٍ نحن لا نستطيع أن نُقدم على أيِّ شيءٍ بخصوصه، وحينما يكون للمصداقية بالتالي طابعٌ نظريٌ فقط، قد يحدث في حالاتٍ كثيرةٍ أننا نُدرك بالتفكير ونتخيَّل مشروعاً نتوهَّم أنه لدينا أسبابٌ كافيةٌ لاختياره لو كنا نملك وسيلةً لإثبات يقين هذا الأمر. في هذه الحالة، يوجد في الأحكام النظريَّة مماثلٌ (analogon) لـ **العمليّ**، والمصداقية الذاتية تستحقُّ [حينئذٍ] اسم **الإيمان** الذي يمكن أن يُدعى **إيماناً عقائدياً**. وإذا كان بالإمكان أن نبتَّ في الأمر بتجربةٍ ما، فأنا سأراهن بكلِّ طيبة خاطرٍ بكلِّ ما أملك أنه يوجد سكَّانٌ في كوكب ما من الكواكب التي نراها. أمَّا أن يوجد في عوالم أخرى سكَّانٌ، فهذا إذاً بالنسبة إليَّ ليس مجرد رأيٍ، بل إيمانٌ قويٌّ (سأكون على استعدادٍ للمخاطرة بكثيرٍ من خيرات حياتي [للدِّفاع] عن صحَّته).

والآن يجب علينا أن نعترف بأن عقيدة وجود اللّه تنتمي إلى الإيمان العقائديّ. لأنه، على الرغم من أنه ليس لي أن **أُقرِّر** ما الذي تفترضه بالضرورة هذه الفكرة، بوصفها شرط توضيحي لظاهرات العالم، بل أنا ملزَمٌ بالأحرى باستعمال عقلي كما لو أن كلَّ شيءٍ

طبيعةً فقط، فالوحدة الغائية هي، مع ذلك، شرطٌ بهذا الحجم لتطبيق العقل على الطبيعة بحيث أنني لا أستطيع ألا آخذه بالاعتبار؛ كذلك لأن التجربة لا تقدِّم لي منه أمثلةً بكثرة. والحال أنني لا أعرف، بخصوص هذه الوحدة، أيَّ شرطٍ آخر قد يكون بإمكانه أن يكون لي بمثابة خيطٍ هادٍ لاستكشاف الطبيعة إلا افتراض أن عقلاً أسمى قد نظَّم كلَّ شيءٍ هكذا وفقاً للغايات الأكثر حكمة. ونتيجةً لذلك، فإن فَرَضية [وجود] خالقٍ حكيمٍ للعالم هي شرطٌ تجاه هدفٍ هو نعم عارضٌ، لكنه مع ذلك ليسَ خالياً من الأهمِّيَّة، أي كي تكون تحت تصرُّفي هدايةٌ في استكشاف الطبيعة. على كلِّ حالٍ تؤكِّد نتيجة أبحاثي مراراً كثيرةً فائدة هذه الفَرَضية وإنه لمستبعدٌ جداً أن يكون بالإمكان أن يُرفع ضدها أيُّ اعتراضٍ قاطعٍ بأنه قد يكون قليلاً جداً إذا ما أردت اختيار تسمية مصداقيتي رأياً فقط، بل على العكس يمكن القول، حتى تحت شرط هذه العلاقة النظرية، إنني أؤمن بقوَّة إلهٍ، وفي هذه الحال ليس إذاً هذا الإيمان مع ذلك عملياً، بل يجب أن يُسمَّى إيماناً عقائدياً بالمعنى الدقيق، إيمانٌ يجب بالضرورة على **لاهوت** الطبيعة (اللاَّهوت الطبيعيّ) أن يُقيمه أينما كان. وبالنظر إلى هذه الحكمة نفسها، أخذا بالاعتبار الطريقة التي تمَّت بها هبة الطبيعة البشريَّة وقصر مدَّة الحياة، الذي لا يتناسب معها، يمكن حقاً كذلك أيضاً أن يوجد سببٌ كافٍ للدفاع عن إيمانٍ عقائديٍّ بالحياة المستقبلية للنفس البشرية.

في حالاتٍ كهذه، تكون كلمة إيمان عبارة تواضعٍ من وجهة نظرٍ **موضوعيةٍ**، لكنها مع ذلك تعبِّر في الوقت نفسه من وجهة نظرٍ **ذاتيةٍ** عن صلابة الثقة. وعلى افتراض حتى أنني قد أردت هنا ألا أعيِّن المصداقية النظرية فقط إلا بوصفها فَرَضيةً، سيكون لي الحقُّ بأن أقبلها، فأكون قد حصلت عندئذٍ، بوجه طبيعة سبب من العالم

ومن عالم آخر، على مفهوم أعلى أستطيع حقاً أن أُظهره. وفي واقع الأمر، إنّ ما أقبل به حتى كَفَرَضيةٍ فقط، يجب عليَّ أن أعرف على الأقلّ هذا القدر من صفاته، بحيث يحقُّ لي أن أختلق **ليس مفهومه**، بل فقط وجوده. لكن كلمة إيمان لا تنطبق فقط على الهدي الذي توفِّره لي فكرةٌ، وعلى تأثيرها الذاتيّ في ترقية عقلي الذي يرغمني على التمسُّك بهذه الفكرة بشدَّةٍ، على الرغم من أنني قد لا أقدِّم حساباً عنها من وجهة نظر التأمل النظريّ.

لكن الإيمان العقائديّ فقط فيه شيءٌ ما في ذاته متزعزع؛ فالصعوبات الموجودة في التأمّل النظريّ غالباً ما تبعدنا عنه، حتى إذا عدنا في النهاية ووجدنا أنفسنا فيه من جديد.

يختلف الأمر كلّيّاً مع **الإيمان الأخلاقيّ**. لأنه من الضروريّ بإطلاقٍ أنه يجب أن يحدث شيءٌ ما، أي أنه عليّ أن أفعل عن طاعةٍ للقانون الأخلاقيّ في كلّ المواضيع. الغاية هي هنا مثبَّتةٌ على نحوٍ لا يمكن تجنُّبه، ولا يوجد، وفقاً لقُصارى إدراكي، سوى شرطٍ واحدٍ ممكنٍ تكون هذه الغاية بموجبه مرتبطةً، وبهذا الارتباط تكون لها صحَّةٌ عمليَّةٌ، أي بأن الله موجودٌ وبأن الحياة الأخرى موجودة، أعلم أيضاً علم اليقين أن لا أحد يعرف شروطاً أخرى تؤدِّي إلى نفس وحدة الغايات بموجب القانون الأخلاقيّ. ولكن، بما أن الأمر الأخلاقيّ هو أيضاً في وقتٍ واحدٍ حكمتي (لأن العقل يأمر بأنه ينبغي أن يكون كذلك)، فإنني سأؤمن لا محالة بوجودٍ للّه وبحياةٍ في الآخرة، وأنا على يقينٍ من أن هذا الإيمان لا يستطيع أيُّ شيءٍ أن يزعزعه، لأن هذا سوف يقلب مبادئ الأخلاقية نفسها التي لا يمكنني أن أتنازل عنها من دون أن أكون جديراً بالاحتقار أمام ناظريّ.

بعد إحباط كلّ المقاصد الطموحة لعقلٍ شاردٍ فوق حدود كلّ

تجربةٍ، يبقى لدينا أيضاً ما يكفي ليكون لنا سبباً نرى به من وجهة نظرٍ عملية. نعم، لا يستطيع أحدٌ أن يتبجّح بأنه يعلم بوجود إلهٍ وحياةٍ في الآخرة؛ لأنه إذا علم أحدٌ بهذا، فسيكون بالضبط الإنسان الذي أبحث عنه من زمن. وكلُّ علم (إذا كان يتعلّق بموضوع مجرد العقل) له طابع أن يكون قابلاً للتواصل، وسوف يكون بإمكاني إذاً أن آمل بأن أجد عملي موسَّعاً بقدرٍ جديرٍ بالإعجاب بواسطة تعليم هذا الرجل، كلّا، الاقتناع [هنا] ليس **منطقياً** بل يقينٌ **أخلاقيٌ**، ثم، بما أنه يقوم على أسسٍ ذاتيةٍ (النيّة الأخلاقية)، فإنه يجب عليَّ أن لا أقول حتى: إنه ليقينٌ أخلاقياً أن يوجد الله... إلخ هذا يعني: الإيمان بوجود إلهٍ وبعالمٍ آخر متشابك إلى هذه الدرجة بنيّتي الأخلاقية، بحيث لا أتعرّضُ لخطرٍ أكبر بأن أفقد ذلك مما أتعرّض لخطر أن أفقد هذه.

الشيء الوحيد الحَرج الذي يَرد في هذه الحالة هو في واقع أن الإيمان العقليَّ يتأسّس على فَرَضية النوايا الأخلاقية. فإذا لم نأخذه بالاعتبار وأخذنا شخصاً غير مبالٍ تماماً بالقوانين الأخلاقية، فإن السؤال المطروح من قِبَل العقل يتحوّل إلى سؤالٍ يُطرح على التنظير ويمكنه عندئذٍ أن يستند أيضاً إلى أسباب قويّةٍ مستمدَّةٍ من التماثل، ولكن ليست مستندةً أبداً إلى أسبابٍ يتوجب على العقل الأشدِّ عناداً أن يشعر أمامها بالحاجة إلى الاستسلام[61] يبقى أنه، في هذه

(61) يتّخذ الذهن البشريُّ (كما أعتقد أن هذا لا مفرَّ منه لدى كلِّ كائنٍ عاقلٍ) من الأخلاقية مصلحةً طبيعية، بالرغم من أنها ليست أبداً مصلحةً من دون تقسيم ولا تفوق غيرها عملياً. حصّنوا ونمُّوا هذه المصلحة وستجدون العقل نجيباً جداً وحتى مستنيراً أكثر، ليوحِّد أيضاً المصلحة النظرية مع المصلحة العملية. وإذا لم تهتمُّوا قبل كلِّ شيءٍ بجعل الناس صالحين، فعلى الأقلّ، ضمن حدودٍ معيّنةٍ، لن يتمَّ لكم أبداً أن تجعلوهم ولا حتى مؤمنين بإخلاص.

المسائل، لا يوجد إنسانٌ يكون متجرّداً من كلّ مصلحة. لأنه، على الرغم من أنه يمكن أن يكون منقطعاً عن المصلحة الأخلاقية بنقصٍ في النوايا الصالحة، يبقى مع ذلك، حتى في هذه الحالة، ما يكفي من سُبُلٍ لكي تجعله **يخاف** كائناً إلهياً وحياةً قادمة. ويكفي، لهذا الغرض، أنه ليس بالإمكان البرهان بـ **يقين** على عدم وجود كائنٍ كهذا وحياةٍ قادمة. ويجب أن يتمّ هذا البرهان فعلاً من قِبَل مجرد العقل، إذاً يقينياً، فيكون بإمكانه أن يبرهن على استحالة الواحد الأخرى - وهذا سيكون إيماناً **سلبياً** لا يُنتج بالتأكيد لا أخلاقيةً ولا نوايا حسنةً، إنما مع ذلك شيئاً ما يكون مماثلاً لها، أي يمكن أن يمنع بقوّةٍ دخول النوايا السّيئة فجأة.

قد يقول قائل: أهذا إذاً ما يجنيه العقل المحض حينما يفتح آفاقاً [تمتدُّ] إلى ما وراء التجربة؟ ليس أكثر من عقيدتين دينيَّتين؟ لا شك في أن الفهم العام كان باستطاعته أن يفعل مثل ذلك من دون الحاجة إلى استشارة الفلاسفة في ذلك.

لا أريد أن أتغنى هنا بالخدمة التي قدَّمتها الفلسفة للعقل البشريّ بالجهد الشاقّ البيِّن في نقدها حتى ولو أن النتائج المكتَسَبة في النهاية لا ينبغي أن تكون إلا سلبية؛ لأن بعض الملاحظات حول ذلك أيضاً سوف ترد في الفصل القادم. ولكن، هل يعني هذا أنكم تطالبون كلَّ البشر بأن يكونوا على معرفةٍ تتخطّى الفهم العامّ وألا تُكشف لكم إلا بواسطة الفلاسفة؟ إن ما يرمي إليه لومكم هو أفضل إثباتٍ لصحّة الادّعاءات السابقة؛ ذاك أنه يوضّح كلَّ ما لم يكن بالإمكان إدراكه في البداية، ألا وهو أن الطبيعة في ما يعزُّ على قلب كلِّ البشر على السواء، لا يمكن أن تُتَّهم بأيِّ توزيع منحازٍ لمواهبها، وأن الفلسفة الأرقى، حينما يتعلَّق الأمر بغاياتٍ جوهريةٍ للطبيعة البشرية، لا يمكنها أن تُضيف أيَّ شيءٍ إلى النتائج التي تقدِّمها لنا الطبيعة سوى

الهدي الذي منحته بقدر ما منحته للفهم الأكثر عمومية.

الباب الثاني
من علم المناهج الترانسندنتالي
معماريَّة العقل المحض

أفهم بكلمة **معماريَّة** فنَّ بناء منظومة. لأن الوحدة المنظومية هي التي تحوِّل ما هو معرفةٌ بادئ ذي بدءٍ إلى علم، أي أنها تجعل من مجموعةٍ منها [أي من المعارف العامَّة] منظومةً، فالمعماريَّة هي إذاً علم ما هو علميٌّ في معرفتنا بعامَّةٍ، وهي تنتمي بالتالي بالضرورة إلى علم المناهج.

لا يمكن لمعارفنا بعامَّةٍ أن تكون، تحت حكم العقل، راسبوديّاً، بل يجب عليها بالعكس أن تشكِّل منظومةً، يمكن لهذه المعارف، داخل هذه المنظومة، أن تؤيِّد الغايات الجوهريَّة للعقل وتدعمها. غير أنني أفهم بمنظومةٍ وحدة المعارف المختلفة تحت فكرة. هذه الأخيرة هي المفهوم العقليُّ لصورة كلٍّ، يتعيَّن بواسطتها **قبْلياً** سواء كان نطاق ما هو كثرةٌ أو الموضع المتبادل للأجزاء. يحتوي المفهوم العلميُّ للعقل إذاً غاية الكلِّ والصورة المطابقة لتلك الغاية. إن وحدة الغاية التي يتعلَّق بها كلُّ أجزاء المنظومة والتي هي في فكرة الغاية على صلةٍ أيضاً ببعضها البعض، تجعل أن غياب كلِّ جزءٍ يمكن أن يُلاحظ انطلاقاً من معرفة الأجزاء الأخرى، وأن لا زيادة عارضة يمكن أن تجد لها مكاناً فيها، ولا أيَّ كمِّيَّةٍ (quantum) غير محدَّدةٍ من الكمال لا تمتلك حدودها المعيَّنة **قبْلياً**. الكلُّ إذاً مفصَّلٌ (articulatio)، وليس مكدَّساً (coacervatio)، يمكنه، نعم، أن ينمو داخلياً بدافع عمليةٍ داخلية (per intus susceptionis)، ولكن ليس من الخارج بالإضافة (per appositionem)، شأنه شأن جسمٍ

حيوانيٌ لا يأتي النموُ ليضيف إليه أيَّ عضو، بل يجعل كلَّ عضو، من دون أن يغيِّر النِّسب، أقوى وأكثر ملاءمةً لغاياته.

تحتاج الفكرة، من حيث تطبيقها، إلى **شيما**، أي إلى كثرةٍ جوهريةٍ، وإلى نظامٍ للأجزاء معيَّن **قبْلياً** بالمبدأ الذي يفرض غايةً للمنظومة. وفي حينَ يكون شيما غير مكوَّنٍ على أساس فكرةٍ، أي وفقاً للغاية الرئيسية للعقل، إنما مكوَّنٌ تجريبياً، وفقاً لأغراض تظهر عارضةً (لا يمكن أن يُعرف عددها سلفاً)، يوجد وحدةً **تقنيَّةً**، بينما يؤسِّس الشيما الذي لا ينشأ إلا في عقب فكرةٍ (حيث يوفِّر العقل الغايات **قبْلياً** ولا ينتظرها تجريبياً)، يؤسِّس وحدةً معماريَّة. وهذا الذي نطلق عليه اسم العلم، لا يمكن أن يتكوَّن تقنياً، بفعل التشابه الذي تقدِّمه الكثرة، أو بفضل الاستعمال العارض للمعرفة في الواقع بالنسبة إلى كلِّ أنواع الأغراض العشوائية الخارجية، وإنما فقط بطريقةٍ معماريةٍ، نظراً لألفة الأجزاء وعلى أساس اشتقاقها من غايةٍ وحيدةٍ وسامية، هي وحدها القادرة على أن تجعل الكلَّ ممكناً؛ ولهذا السبب يجب على شيماها أن يحتوي، بالتوافق مع الفكرة، أي **قبْلياً**، ملامح (monogramma) وتقسيم الكلِّ إلى أعضائه، وعليه أن يميِّز الكلَّ المعنيَّ من كلِّ الآخرين تمييزاً أكيداً وبموجب مبادئ.

ليس من أحدٍ يحاول أن يبني علماً، ما لم يضع في أساسه فكرة. ولكن، في إعداد العلم، يجد أن الشيما، بل حتى التحديد الذي أعطاه في البدء للعلم، نادراً ما يتلاءم مع فكرته؛ والسبب هو أن هذه الفكرة تقع مثل جرثومةٍ في عقلنا حيث كلُّ الأجزاء ملفوفةٌ وبالكاد خافيةٌ على المشاهدة المجهرية. من أجل هذا الغرض، بما أن العلوم هي مع ذلك مدركةٌ انطلاقاً من وجهة نظر مصلحةٍ معيَّنةٍ، لذا يجب عليها أن توضِّح وتعيِّن، ليس بحسب الوصف الذي يعطيه مؤلِّفها عنها، بل بحسب الفكرة التي جمَّعها هذا المؤلِّف، منطلقاً من

الوحدة الطبيعية للأجزاء، نجدها مؤسَّسةً في العقل نفسه. لأننا نكتشف عندئذٍ أن المؤلِّف وحتى غالباً خَلَفه الأبعدين، يضلُّون الطريق بخصوص فكرةٍ لم يعرفوا أن يوضحوها هم لأنفسهم، ومن ثمَّ أضحوا بعيدين عن أن يعيِّنوا المحتوى الخاصَّ، التقسيم (الوحدة المنظومية) وحدود العلم.

من المؤسف ألا يكون إلا بعد أن كرَّسنا الكثير من الوقت في تجميعٍ راسبوديٍّ، تابعين المؤشِّرات التي وفَّرتها لنا فكرةٌ مختبئةٌ في داخلنا، لكثيرٍ من المعلومات المتعلِّقة بهذه الفكرة والمستعملة كموادّ، وخاصةً بعد أن مضى وقتٌ طويلٌ على تنسيقها في ما بينها بطريقةٍ تقنيَّةٍ، حتى بدأ يظهر لنا عندئذٍ أنه يمكننا أن نبصر الفكرة تحت نورٍ ساطعٍ وأن نضع خطَّة كلٍّ بشكلٍ معماريٍّ. تبدو المنظومات كديدانٍ مشوَّهةٍ بولادةٍ ملتبسة من مجرّد تلاقي مفاهيم مجمَّعةٍ، تكون قد تكوَّنت في البداية مشوَّهة ثمَّ تُصبح كاملةً مع الوقت مع أنه كان لها بمجملها شيماؤها، كالبذرة الأصليَّة في العقل الذي كانت فكَّت نفسها عنها، ولهذا السبب، هي لم تنقسم كلٌّ منها من جهته بموجب فكرةٍ، بل، بالإضافة إلى ذلك، تجمَّعت كلُّها في ما بينها في منظومة معرفةٍ بشريَّةٍ كأعضاء لكلِّيَّةٍ وفقاً لغايةٍ، وهي تسمح ببناء معماريَّةٌ كلٍّ العلم البشريّ، معماريَّةٌ، هي في الوقت الحاضر، بما أنه سبق وتجمَّع الكثير من المواد، أو يُمكن أن يؤخذ من ركام بنياتٍ قديمةٍ مدمَّرةٍ، لا يكون ممكناً فقط، بل حتى قلَّما يكون صعباً. إننا نكتفي هنا بإكمال عملنا، أي المعماريَّة فقط. بتصميم **المعماريَّة فقط** لكلِّ معرفةٍ ناشئةٍ عن **العقل المحض**، ونبدأ فقط من النقطة التي ينقسم فيها الجذر الرئيسيُّ لمَلَكة المعرفة عندنا ويتفرَّع إلى جذعين، أحدهما هو **العقل**. لكنني أفهم هنا بالعقل كامل القدرة العليا على المعرفة وأضع **العقليَّ** على العكس من التجريبيّ.

وإذا أقدمت على تجريدٍ كاملٍ لمحتوى المعرفة، معتبراً إياها

موضوعياً، فإن كلَّ معرفةٍ هي، من وجهة نظرٍ ذاتية، إما تاريخية أو عقلية. المعرفة التاريخية هي معرفةٌ **انطلاقاً من معطياتٍ** (cognitio ex datis)، بالمقابل، المعرفة العقلية هي **معرفةٌ انطلاقاً من مبادئ** (cognitio ex principiis). وأيّاً يكن المصدر الأصليّ للمعرفة، فهي، بالنسبة إلى الشخص الذي يملكها، تاريخيَّةٌ بحتة، إذا عرف فقط ما أُعطي له من جهةٍ أخرى، سواء كانت تلك المعرفة قد بُلِّغت بتجربةٍ مباشرةٍ أو بروايةٍ، أو أيضاً بالتعليم (معارف عامَّة). فمن يكون قد **تعلَّم** بصفةٍ خاصةٍ مذهباً في الفلسفة، مثلاً المذهب **الفولفيانيّ**(*)، فحتى لو كانت في رأسه كلُّ المبادئ، كلُّ التوضيحات والأدلَّة ومعها تقسيم كلِّ المذهب، وكان باستطاعته أن يعدَّها على أصابعه، إلا أنه لن تكون لديه مع ذلك معرفةٌ أخرى عن الفلسفة الفولفيَّة سوى معرفةٍ **تاريخية** كاملة. هو لا يعرف إلا ما أُعطي له ولا يحكم إلا عليه. فإذا جادلته في تعريفٍ، فهو لا يعلم إلى أين ينبغي أن يذهب ليُحضر تعريفاً آخر. لقد تكوَّن على أساس عقلٍ غريب، إلا أن القدرة على التقليد ليست القدرة على الخلق، أعني أن معرفته لم تأته من العقل، ثمَّ، أيّاً كان الأمر، فمن وجهة النظر الموضوعية، يتعلَّق الأمر بمعرفةٍ عقليةٍ، ومن وجهة نظرٍ ذاتيةٍ، فالأمر متعلِّقٌ بمعرفةٍ تاريخيةٍ فقط. إنه بالتأكيد فهمٌ وحفظٌ، أي إنه تعلَّم، وهو نسخةٌ من الجبس مأخوذةٌ عن إنسانٍ حيّ. المعارف العقلية التي هي كذلك موضوعياً (أي التي لا يمكن أن تصدر في البداية إلا عن العقل الخاصّ بالإنسان) لا تستحقُّ هذا الاسم حتى ذاتياً إلا إذا كانت مستمدَّةً من المصادر العامَّة للعقل، أي من مبادئ يمكن أيضاً أن يصدر عنها النقد، لا بل حتى رفض ما تمَّ تعلُّمه.

(*) نسبةً إلى الفيلسوف والرياضيِّ كريستيان فولف (Christian Wolff) (1754-1679).

إذاً، كلُّ معرفةٍ عقليةٍ هي إما معرفةٌ بمفاهيم أو ببناء مفاهيم؛ تسمَّى الأولى فلسفيةً، والثانية رياضية. وقد عالجت الفرق الداخليَّ بين الاثنتين سابقاً في الفصل الأول. إذاً، يمكن لمعرفةٍ أن تكون موضوعياً فلسفيةً ومع ذلك تاريخيةً ذاتياً، كما هي الحال لدى أكثر أولئك الذين ينشغلون بالتعلُّم ولدى جميع أولئك الذين لا يرون أبداً أبعد من المدرسة ويبقون تلاميذ طيلة حياتهم. ولكن، علينا أن نلاحظ مع ذلك أن المعرفة الرياضية، كما تعلَّمناها، يمكن أيضاً أن تكون لها، ذاتياً، قيمة معرفةٍ عقليةٍ، وأن التمييز الذي قمنا به يسقط بالمقابل في تلك الفلسفة. والسبب هو لأن المصادر التي يستطيع المعلِّم أن ينهل منها فقط، لا تقع في أيِّ موضع آخر إلاّ في المبادئ الجوهرية وبالمعنى الدقيق التي هي للعقل، وإذاً لا يمكن للتلميذ أن يستمدَّها من أيِّ مكانٍ آخر، ولا أن يضعها موضع شك؛ وهذا ما يحدث بدوره لأن استعمال العقل هنا ممن فقط في الواقع، وإن كان قبْلياً، أي في العيان المحض، ثمَّ، ولهذا بالضبط هو معصومٌ عن الخطأ، ويُبعد كلَّ تضليلٍ وكلَّ خطأ. فمن كلِّ العلوم العقلية (قبْلياً) يمكن إذن أن نتعلَّم الرياضيات فقط، إنما ليس أبداً الفلسفة (ما عدا تاريخياً)، بل، وفيما يخصُّ العقل، إن أقصى ما يمكن تعلُّمه هو **التفلسف**.

والحال أن منظومة كلِّ المعرفة الفلسفية هي **الفلسفة**؛ إذاً يجب أن نأخذها موضوعياً، إذا فهمنا بذلك المعيار الذي يسمح بتقسيم كلِّ المحاولات التي تمَّت بموجب تقييم ينبغي عليه أن يخدم لإصدار حكم على كلِّ فلسفةٍ ذاتيةٍ، غالباً ما تكون على درجةٍ من التنوُّع، يكونُ بنيانها غالباً بهذا التنويع وبهذا التغيُّر. وعلى هذا النحو، فالفلسفة هي مجرد فكرةٍ عن علمٍ ممكنٍ، هي ليست معطاةً في أيِّ مكانٍ في الواقع، وإنما يُبحث عنِ الاقتراب منها بشتَّى الطرق، من اكتشاف الدرب الوحيد، الذي كادت الحساسية أن تطمسه، وقد

نجحنا في أننا عملنا على أن تكون النسخة الناقصة حتى الآن، مساويةً للصورة الأصلية، أقلّه في الحدود المتاحة للبشر. حتى الآن ليس باستطاعتنا أن نتعلّم أيَّ فلسفةٍ؛ لأنه، أين هي، من يمتلكها وما هو السبيل إلى التعرُّف عليها؟ إنه لا يمكن تعلُّم التفلسف، أي ممارسة موهبة العقل في تطبيق مبادئه العامة لصالح محاولاتٍ معيَّنةٍ تقدِّم نفسها، حتى ولو حُفظ دائماً حقُّ العقل في فحص هذه المبادئ نفسها بالنسبة إلى مصادرها بهدف إثباتها أو رفضها.

ولكن، حتى ذلك الوقت، كان مفهوم الفلسفة **مدرسياً** فقط، أي عن منظومةٍ للمعرفة لا يتمُّ البحث عنها إلا كعلم، من دون أن يكون الهدف شيئاً ما أكثر من الوحدة المنظومية لهذا العلم، إذاً الكمال المنطقيُّ للمعرفة. ولكن هناك أيضاً **مفهومٌ كونيٌّ** (conceptus cosmicus) خدم دائماً كأساسٍ لهذه التسمية، خاصة عندما اعتبرت الفلسفة، إن صحَّ التعبير، شخصاً قدَّمت نفسها كصورةٍ أصليَّةٍ في مثال **الفيلسوف**. من هذه النظرة، تكون الفلسفة علم العلاقة بين كلِّ معرفةٍ مع الغايات الجوهرية للعقل البشريّ غائية العقل البشريّ (teleologia rationis humanae)، ولا يكون الفيلسوف فنَّان العقل، بل هو مشرِّع العقل البشريّ. وبهذا المعنى سيكون من الغرور جداً أن يعطي أحدٌ لنفسه اسم فيلسوف وأن يدَّعي أنه وصل إلى مساواة الصورة الأصل التي لا تقيم إلا في الفكرة.

ومع أن علماء الرياضيات وعلماء الطبيعة وعلماء المنطق، مهما كان التقدُّم الذي أحرزه بعضهم في المعرفة العقلية وبعضهم الآخر في المعرفة الفلسفية بشكلٍ عامٍّ تقدُّماً باهراً، إلا أنهم ليسوا مع ذلك إلا فنَّاني العقل. ويوجد أيضاً معلِّمٌ في المثال الذي يحرِّكهم كلَّهم، ويستخدمهم ليُرقِّي الغايات الجوهريَّة للعقل البشريّ. هذا العقل هو وحده الذي سيكون علينا أن نسمِّيه الفيلسوف؛

ولكن، بقدر ما أنه لا يوجد هو نفسه في كلِّ حالٍ في أيِّ مكان، بينما توجد فكرة تشريعه في كلِّ مكانٍ، في كلِّ عقلٍ بشريٍّ، سنكتفي بهذه الأخيرة فقط وسنعيِّن بدقَّةٍ أكبر ما تفرضه الفلسفة، بحسب هذا المفهوم الكونيِّ(62)، من وجهة نظر الغايات من أجل الوحدة المنظوميَّة (بالنسبة إلى وحدة العقل المنظوميَّة الكاملة).

لهذا السبب لا يمكن للأهداف الجوهريَّة وبناءً على موضع الهدف الذي تفرضه الفلسفة الأخلاقيَّة بمقابل كلِّ طموحٍ للعقل. من هنا، فالغايات الجوهريَّة ليست هي الأعلى بعد التي لا يمكن أن يكون أعلاها إلا واحداً فقط (مع وجود وحدةٍ كاملةٍ منظوميَّةٍ للعقل). فهي من هنا، إما الغاية النهائيَّة أو غاياتٌ صغيرةٌ تنتمي بالضرورة إلى الغاية النهائيَّة كوسائل. الغاية النهائيَّة الأولى ليست سوى التعيين الكامل للإنسان وللفلسفة لها نفسها يُسمَّى الأخلاق. بسبب هذه الميزة التي لفسلفة الأخلاق قبل كلِّ طلبٍ آخر للعقل، كان يُفهم دائماً في وقتٍ واحدٍ الأخلاقيُّ وبأفضليةٍ على أنه الفيلسوف؛ والمظهر الخارجيُّ لضبط النفس بواسطة العقل لا يزال حتى الآن يجعل من شخصٍ ما فيلسوفاً بمقتضى تماثلٍ معيَّنٍ على الرغم من علمه المحدود.

لتشريع العقل البشريِّ (الفلسفة) موضوعان: الطبيعة والحرِّية، وهو يحتوي، بالإضافة إلى القانون الأخلاقيِّ، قانون الطبيعة أيضاً، أولاً في منظومتين خاصَّتين، ولكن في النهاية في منظومةٍ فلسفيةٍ واحدةٍ تدور فلسفة الطبيعة حول ما هو موجود؛ بينما لا تدور فلسفة

---

(62) المفهوم الكونيُّ يعني هنا المفهوم الذي يتعلَّق بما يُهمُّ بالضرورة كلَّ واحدٍ؛ إذاً أعيِّن غاية كلِّ علمٍ بحسب المفاهيم المدرسية، حينما لا أنظر إليه إلا بصفته إحدى الصلاحيات المطلوبة من أجل بعض الأهداف المعيَّنة عشوائياً.

الأخلاق إلا حول ما **ينبغي** أن يكون.

ولكن، كلُّ فلسفةٍ هي إما معرفةٌ منبثقةٌ عن العقل المحض وإما معرفةٌ عقليةٌ منبثقةٌ عن مبادئ تجريبيةٍ. تسمَّى الأولى محضةً والثانية فلسفةً تجريبية.

فلسفة العقل المحض هي إما **تمهيديَّةٌ** (تمرينٌ أوَّليٌّ) تفحص قدرة العقل بالنسبة إلى كلِّ معرفةٍ محضٍ قبْلياً، وهي تسمَّى **نقداً**، وإما هي، ثانياً، منظومة العقل المحض (العلم)، كلُّ المعرفة الفلسفية (ظاهرة بالإضافة إلى أنها صحيحةٌ) منبثقةً من العقل المحض، بحسب تنسيقٍ منظوميٍّ للمجموع، وتسمَّى **ميتافيزيقا** – على الرغم من أن هذا الإسم يمكن أن يُطلق أيضاً على الفلسفة المحض بأكملها، بما فيها النقد، لكي يُجمع في كلِّ البحث في ما هو قابلٌ لأن يُعرف قبْلياً وعرض ما يمكن أن يشكِّل منظومة المعارف الفلسفية المحضة من هذا النوع، المتمايزة عن كلِّ استعمال تجريبيٍّ للعقل كما وعن كلِّ استعمال رياضيّ.

تنقسم الميتافيزيقا إلى ميتافيزيقا الاستعمال **النظريّ** وإلى ميتافيزيقا الاستعمال **العمليّ** للعقل المحض، وهي لهذا السبب إمَّا **ميتافيزيقا الطبيعة** أو **ميتافيزيقا الأخلاق**؛ تحتوي الأولى كلَّ المبادئ العقلية المحضة، المنبثقة انطلاقاً من مجرّد مفاهيم (ولهذا السبب مع استبعاد الرياضيات)، بالنسبة إلى المعرفة **النظرية** عن كلِّ الأشياء؛ وتحتوي الثانية المبادئ التي تعيِّن **قبْلياً**، وتجعل ضرورياً، هكذا **الفعل** كما **عدم الفعل**. أما الأخلاقية فهي الشرعية الوحيدة للأفعال التي بإمكانها أن تكون منبثقةً بشكلٍ كاملٍ **قبْلياً** من مبادئ. والحال، إن ميتافيزيقا العادات هي بالمعنى الدقيق الأخلاقية المحض، حيث لا يتمُّ الأخذ بالأنثروبولوجيا بمثابة أسسٍ (أيُّ شرطٍ تجريبيّ). إن ميتافيزيقا العقل النظريّ هي عندئذ ما يسمَّى عادةً، بالمعنى **الأكثر**

محدوديةً، ميتافيزيقا. ولكن، بالقدر الذي ينتمي فيه علم الأخلاق مع ذلك إلى الفرع الخاصّ من المعرفة البشرية، وبأكثر دقّة الفلسفيّ، سنحفظ له هذه التسمية، على الرغم من أننا سنبقيها هنا جانباً من حيث أنها لا ترتبط **الآن** بهدفنا.

إنه لأمرٌ ذو أهمِّيَّةٍ قصوى أن **نفصل** تلك المعارف عن بعضها البعض في كل من النوع والجنس، وأن نسهر بعنايةٍ على ألا تكون مختلطةً مع تلك التي عادةً ما توجد مترابطةً معها. إن ما يفعله الكيميائي في تحليل الجواهر ويفعله الرياضيُّ في الرياضيات المحضة ينبغي بالأحرى أيضاً أن يفعله الفيلسوف، لكي يستطيع أن يعيِّن بيقينٍ الحصة التي لنوع خاصّ من المعرفة في الاستعمال المتردِّد للفهم، أن يعيِّن قيمتها وتأثيرها الخاصّ بها. ولهذا السبب فإن العقل البشريَّ، منذ ما فكَّر، أو بالأحرى منذ أن تفكَّر، لم يكن أبداً ليستغني عن ميتافيزيقا، إلا أنه لم يكن قادراً على أن يطهِّرها بقدرٍ كافٍ من كلِّ عنصرٍ غريب. فكرة هكذا علم هي قديمةٌ بقدم العقل النظريِّ البشريّ؛ وأيُّ عقلٍ لا يتفكَّر، سواءً على الطريقة المدرسية أو على الطريقة الشعبية؟ إلا أنه يجب علينا مع ذلك أن نُقرَّ بأن التمييز بين نوعي عناصر معرفتنا، هذه العناصر التي بعضها في قدرتنا **قبْلياً** بشكلٍ كاملٍ، والبعض الآخر لا يمكن أن يُستمدَّ إلا **بعدياً** من التجربة، قد بقي غامضاً جداً، حتى عند المفكِّرين المحترفين، وأنه لم يكن بإمكانه إذاً أبداً أن يُنجز التعيين المحدِّد لنوع خاصّ من المعرفة؛ إذاً الفكرة الصحيحة لعلم شغل العقل البشريَّ طيلة هذا الزمن وبهذه القوَّة. عندما كان يُقالُ: الميتافيزيقا هي علم المبادئ الأولى للمعرفة البشرية، لم يكن يُراد بذلك إبراز نوع خاصّ جداً من المعرفة، بل فقط مرتبةً معيَّنةً بالنظر إلى شمولية [المعارف]، بحيث أنه لم يكن بإمكان الميتافيزيقا أن تُميِّز بالوضوح الضروريِّ عمَّا هو

تجريبيّ. لأنه، حتى بين المبادئ التجريبية ثمة البعض منها ما هو أكثر شموليةً من غيره وبالتالي أعلى؛ وفي سلسلة المبادئ التابعة على هذا النحو (الذي لا نستطيع أن نميّز فيه ما هو بالتمام **قبْلياً** عمّا هو معروف أنه **بعدياً**)، أين ينبغي أن نضع الحدَّ الفاصل الذي ينبغي أن يميّز القسم الأول الأعلى عن **القسم الأخير** والمبادئ التابعة؟

ماذا سنقول لو لم يقسّم التأريخ عصور العالم إلا إلى القرون الأولى والقرون التي تليها؟ هل سيتبع أيضاً القرن الخامس، العاشر... إلخ. للقرون الأولى؟ وأسأل على النحو نفسه: هل ينتمي مفهوم ما هو ممتدٌ إلى الميتافيزيقا؟ فإن أجبتم: نعم، أقول: ومفهوم الجسم السائل؟ إنكم سترتبكون، لأنه لو أكملنا على هذا النحو سينتمي كلُّ شيءٍ إلى الميتافيزيقا. نرى من هذا أن مجرد درجة التابعيَّة (الخاصّ تحت العامّ) لن يكون بإمكانها أن تعيّن حدود علم، بل إنه في حالتنا يقتضي هذا التغاير الكامل واختلاف الأصل. أما مّا كان يُلقي بالظلمة أيضاً من جهةٍ أخرى على الفكرة الأساسية للميتافيزيقا، فكان أنها تُظهر، بصفتها معرفةً **قبْلياً**، بعض الشَّبه مع الرياضيات، شبهٌ يقرّبهما الواحدة من الأخرى في ما يتعلّق **قبْلياً** بالأصل، نعم، أما في ما يمسُّ طريقة المعرفة بمفاهيم، عند الواحدة، مقارنةً مع الطريقة التي يعمل بها الحكم، في الأخرى، ببناء مفاهيم **قبْلياً**، وإذاً يتّضح في ما يتعلّق بالفرق بين معرفةٍ فلسفيةٍ والمعرفة الرياضية، تغايرٌ ظاهرٌ بحيث إنه كان يُستَشْعَر به دائماً كما يقال، ولكن مع ذلك من دون أن يكون أبداً بالإمكان أن يُسند إلى صفات يقينية. ولكن، من هنا حدث أن الفلاسفة لم ينجحوا في تطوير فكرة علمهم، وما كانوا يُعدُّونه لم يكن بالإمكان أن يكون له أيُّ هدفٍ محدَّدٍ ولا أيُّ مبدأٍ موجِّهٍ أكيد، وهم، انطلاقاً من مخططٍ رُسم بهذه الدرجة من العشوائية، متجاهلين كلَّ شيءٍ حول الطريق التي كان عليهم أن يسلكوها، ودائماً على

نزاعٍ حول اكتشافاتٍ كان يدَّعي كلٌّ منهم أنه قام بها على طريقته الخاصة، قد جعلوا علمهم محتَقَراً أولاً في عيون الآخرين، وأخيراً حتى في عيونهم هم أنفسهم.

كلُّ معرفةٍ محضٍ **قبْلياً** تشكِّل إذاً، بحكم القدرة الخاصة على المعرفة حيث بإمكانها هي وحدها أن تجد مكانها، تشكِّل وحدةً خاصةً، والميتافيزيقا هي الفلسفة التي يجب أن تقدِّم مثل هذه المعرفة في هذه الوحدة المنظومية. قسمها النظريُّ الذي تملَّك على خير الوجوه هذا الاسم، أي القسم الذي نسمِّيه **ميتافيزيقا الطبيعة**، الذي مهمَّته أن يفحص، على أساس مفاهيم **قبْلياً**، كلَّ ما **هو** (وليس ما ينبغي أن يكون).

تتألَّف الميتافيزيقا، بالمعنى الأكثر تحديداً، من **الفلسفة الترانسندنتالية** ومن **فيزيولوجيا** العقل المحض. تقدِّم الأولى منظومة كلِّ المفاهيم والمبادئ المنتمية إلى الفهم والعقل والتي تتعلَّق بموضوعاتٍ بعامَّةٍ، ولكن ليس بأيِّ موضوعاتٍ معطاةٍ أنطولوجيا (Ontologia)؛ وتنظر الثانية في **الطبيعة**، أي في مجموع الموضوعات **المعطاة** (سواء كانت معطاةً للحواسِّ، أو، إذا أردنا، لنوعٍ آخر من العيان) وتكون بالتالي **فيزيولوجيا** مع أنها عقليةٌ (rationalis) وحسب. لكن استعمال قدرة العقل بهذه الطريقة العقلية بالنظر إلى الطبيعة هو إما طبيعيٌّ أو فوق - طبيعيّ، أو، بكلامٍ أدقّ، **باطنيّ أو متعالٍ**. يتعلَّق الأول بالطبيعة، من حيث إنه بالنظرِ إلى معرفتنا، أي أنها قد تكون مطبَّقةً في التجربة في الواقع؛ ويتعلَّق الثاني بربط موضوعات التجربة الذي يتعالى على كلِّ تجربة. لهذه الفيزيولوجيا **المتعالية** إذن موضوعها: إما ربطٌ **داخليٌ**، وإما ربطٌ **خارجيٌ**، لكنهما يذهبان كلاهما إلى ما وراء التجربة الممكنة. في الحالة الأولى هي فيزيولوجيا الطبيعة بمجملها، أي **المعرفة الترانسندنتالية بالعالم**،

بينما، في الحالة الثانية، هي معرفة العلاقة التي تجمع الطبيعة بمجملها إلى كائنٍ قائمٍ فوقها، أي **المعرفة الترانسندنتالية بالله**.

تنظر الفيزيولوجيا الباطنية، على العكس، إلى الطبيعة بوصفها مجموع كلّ موضوعات الحواسّ، كما هو معطىً **لنا**، وإنما فقط بموجب شروطٍ **قبْلياً**، يمكنها أن تكون معطاةً لنا بعامَّةٍ وفقاً لها. ولكن، لا يوجد إلا نوعان من موضوعات الحواسّ: **1**- تلك التي للحواسّ الخارجية، إذاً مجموع هذه الموضوعات، **الطبيعة الجسدية**، **2**- موضوع الحسّ الباطنيّ، النفس، ثمَّ، وفقاً للمفاهيم الأساسية للنفس بعامَّةٍ، **الطبيعة المفكِّرة**. تسمَّى ميتافيزيقا الطبيعة الجسديَّة **طبيعية**، ولكن، بما أنه ينبغي ألا تحتوي إلا مبادئ المعرفة **قبْلياً** للطبيعة الجسديَّة [تسمَّى] **الطبيعة العقلية**. وتسمَّى ميتافيزيقا الطبيعة المفكِّرة بسيكولوجيا، ثمَّ، للسبب نفسه الذي أشرنا إليه قبل قليلٍ، لا مجال لأن يُفهم هنا سوى **المعرفة العقلية** للنفس.

وبالتالي، تتألَّف المنظومة الكاملة للميتافيزيقا من أربعة أقسامٍ رئيسية: **1- قسم الأنطولوجيا، 2- قسم الفيزيولوجيا العقلية، 3- قسم الكوزمولوجيا العقلية، 4- اللاّهوت العقليّ**. ويحتوي الجزء الثاني، أي علم طبيعة العقل المحض بابين: **الفيزياء العقلية**(63) وعلم النفس العقليّ.

---

(63) لا يفكِّرنَّ أنني أفهم بذلك ما يُسمَّى عامَّةً **فيزياء عامة**، وهي بالأحرى رياضيات أكثر مما هي فلسفة الطبيعة. لأن ميتافيزيقا الطبيعة تتميَّز بالكامل عن الرياضيات، بل حتى وإن كانت غنيَّةً إلى هذه الدرجة بالنتائج، إلا أنها مع ذلك ذات أهميَّةٍ كبرى بالنظر إلى نقد تطبيق المفاهيم المحضة للفهم على الطبيعة. ذاك أنه، لعدم وجودها أي وجود المفاهيم، فإن علماء الرياضيات أنفسهم بتبنِّيهم بعض المفاهيم العامة - التي هي في حقيقة الأمر ميتافيزيقية - قد أثقلوا عن غير قصدٍ نظرياتهم حول الطبيعة بفَرَضياتٍ يُصبح خطأها بيِّناً عند نقد مبادئ هذه الميتافيزيقا، من دون ضررٍ، مهما كان، يلحق باستعمال الرياضيات في مجال المعرفة.

تفرض الفكرة الأصلية لفلسفةٍ للعقل المحض هذا التقسيم نفسه؛ إنه إذاً معماريٌّ، مطابقٌ لأسمى أهداف العقل، وليس تقنيّاً فقط، أو بحسب بعض المشابهات الملاحظة عَرَضاً وكأنه حدث كيفما اتّفق، ولهذا السبب بالذات هو أيضاً ثابتٌ وله قيمة تشريع. ولكن، توجد مع ذلك بهذا الخصوص بعض النقاط التي يمكن أن تُثير اعتراضاتٍ وتضعف القناعة بشرعيَّته.

أولاً: كيف يمكنني أن أتوقَّع **قبْلياً**، إذاً ميتافيزيقياً، منبثقةً من موضوعاتٍ، بقدر ما هي معطاةٌ لحواسِّنا، إذاً **بعديّاً**؟ وكيف يمكن أن تُعرف طبيعة الأشياء، بموجب مبادئ **قبْلياً**، وأن يتمّ الوصول إلى فيزيولوجيا **عقليَّة**؟ الجواب هو: إننا لا نأخذ من التجربة شيئاً أكثر مما هو ضروريٌّ لكي **يُعطينا** شيئاً، سواء من الحسِّ الخارجيّ، أو من الحسِّ الداخليّ. وهذا يحدث، من جهة، عبر مجرد مفهوم المادة (امتداد غير قابلٍ للنَّفاذ ومن دون حياة)، ومن جهةٍ أخرى، عبر مفهوم كائنٍ مفكِّرٍ (في التمثُّل التجريبيّ الداخليّ: أنا أفكِّر). بالمناسبة، سيكون علينا، في كلِّ ميتافيزيقا هذه الموضوعات، أن نمتنع بالكامل عن كلِّ المبادئ التجريبية التي يمكن أن تضيف إلى مفهومٍ تجربةً ما أيضاً بهدف إصدار حكمٍ منها على الموضوعات.

ثانياً: أين تبقى إذن **البسيكولوجيا العقلية**، التي كانت تطالب دائماً بموضعها في الميتافيزيقا، والتي كان يُتوقَّع منها في عصرنا أشياء كثيرة لتوضيح الميتافيزيقا، بعد أن فقدت الأمل في أن **تصل قبْلياً** إلى شيءٍ ما قابلٍ للاستثمار؟ أجيب: إنها تأتي هناك حيث يجب وضع علم الطبيعة بحصر المعنى (تجريبياً)، أي من جهة الفلسفة **التطبيقية**، التي من أجلها تحتوي الفلسفة المبادئ **قبْلياً**، فيجب عليها هكذا أن تكون مرتبطةً بالفلسفة المطبَّقة، نعم، إنما من دون أن تكون مقحَمَةً فيها. علم النفس التجريبيّ يجب إذاً أن يكون

مقصىً بشكلٍ كاملٍ عن الميتافيزيقا، وهو يجد نفسه مقصىً عنها بشكلٍ كاملٍ بفكرة هذا العلم. إلا أنه يجب أن يُسمح له مع ذلك هناك، بحسب الاستعمال المدرسيِّ بموضعٍ صغيرٍ (مع أنه حدث عابرٌ)، وهذا بدوافع اقتصاديةٍ، لأنه ليس غنياً بعد بدرجةٍ ليشكّل هو لوحده دراسةً، وهو مع ذلك مهمٌّ جداً لكي يكون بالإمكان إقصاؤه كلّياً أو ربطه بشيءٍ آخر قد يلاقي معه قرابةً أقلَّ مما هي مع الميتافيزيقا. فعلم النفس التجريبيُّ ليس إذاً إلا غريباً تمَّ القبول به منذ زمنٍ طويل، وقد أُعطي إقامةً مؤقّتةً، إلى أن يصبح بإمكانه أن ينقل مسكنه الخاصّ إلى حضن أنثروبولوجيا مفصَّلةٍ بكلِّ تفصيلٍ لها (بالتماثل مع العلم التجريبيِّ للطبيعة).

هذه هي إذاً الفكرة العامَّة للميتافيزيقا التي، بما أنه تمَّ تكليفها أولاً بأكثر مما يمكن أن يُطلب منها عدلاً، والتي نَعِمت لمدَّةٍ طويلةٍ بتوقُّعاتٍ ممتعةٍ، قد وقعت في النهاية في ازدراءٍ عامٍّ، لمَّا وجدنا أنفسنا قد خُدعنا في أملنا. ولو تابعنا مسيرة نقدنا بأكملها فسنجد أنفسنا مقتنعين بكفايةٍ بأنه، مع أن الميتافيزيقا لا يمكنها أن تكون القاعدة الأساسيَّة للدين، إلا أنها يجب أن تثبت مع ذلك دائماً، بوصفها السَّدَّ المنيع، وبما أن العقل البشريَّ الذي يتابع بحكم طبيعته مسلكاً جدلياً، لا يستطيع من دون هذا العلم، الذي يلجم ميوله نحو الجدل، ثمَّ، برفعه العقل إلى معرفةٍ للذات علميةٍ وواضحة، يقيه من الخراب الذي سيُحدثه عقلٌ نظريٌّ موضوعيٌّ وكأنه معصومٌ كلّيًّا في الأخلاق وفي الدين. ويمكننا بهذا المعنى أن نكون على يقينٍ بأنه، مهما كان أولئك الذين لا يعرفون أن يقدِّروا علماً بحسب طبيعته، بل بحسب نتائجه العَرَضية فقط، مهما كانوا لاذعين ومزدرين، فإننا سنعود دائماً إلى الميتافيزيقا، مثل العودة إلى عشيقةٍ. وقع الخلاف بينها وبيننا، لأن العقل، بما أن الأمر يتعلّق هنا بأهدافٍ جوهريَّةٍ،

عليه أن يعمل بلا انقطاع، إما لكي يصل إلى فهم مستقرٍّ بالنظر إلى هذه الأهداف، وإما أن يدمِّر تلك التي سبق وأقامها آخرون.

إن الميتافيزيقا، ميتافيزيقا الطبيعة وميتافيزيقا الأخلاق، وخاصةً النقد بصفته **تمريناً إعدادياً** (تمهيدياً) يسبق الميتافيزيقا، نقد العقل المغامر في الطيران بأجنحته الخاصّة، تلك هي بالضبط، وهي وحدها، ما يمكن أن نسمِّيه، بالمعنى الحقيقيّ للكلمة، فلسفة. هذه تُرجع كلَّ شيءٍ إلى الحكمة، ولكن بواسطة العلم، الذي هو وحده، إذا ما فُتح الطريق أمامه، فإنه لا يتشابك ولا يسمح بأيِّ خطأ. الرياضيات، علم الطبيعة، وحتى المعرفة التجريبيّة بالإنسان، لها قيمةٌ كبيرةٌ كوسائل لأهدافٍ للبشريّة تكون في معظم الأحيان عَرَضيَّةً، حتى ولو كانت في نهاية الأمر مع ذلك لأهدافٍ ضروريَّةٍ وجوهريَّةٍ، ولكن في هذه الحال لا تكون إلا بواسطة معرفةٍ للعقل تنبثق من مجرد مفاهيم، لا تكون، أيّاً كان الاسم الذي يُطلق عليها، أيَّ شيءٍ بالمعنى الصحيح إلا ميتافيزيقا.

ولهذا السبب بالذات فإن الميتافيزيقا تشكّل الكمال لكلّ **ثقافةِ** للعقل البشريّ، كمالٌ لا يُستغنى عنه، حتى لو تركنا جانباً تأثير ذلك العلم في أهدافٍ معيَّنة، لأنه يقوم بفحص العقل في عناصره وفي حِكَمه العليا التي يجب عليها بدورها أن تكون في أساس **الإمكانيَّة** نفسها لكلّ علمٍ ولاستعمال كلّ علم. أن تكون الميتافيزيقا تخدم أكثر، بصفتها مجرد نظريَّةٍ، لإبعاد الأخطاء من توسيع المعرفة، فهذا لا ينال من قيمتها، بل بالعكس هذا يعطيها بالأحرى من الكرامة والمكانة، بهذا المعنى أنها تمارس وظيفة الرقيب الذي يؤمِّن النظام والوفاق، لا بل يعطيها مُلكية الجمهوريَّة العلميَّة، وهي التي تحفظ أبحاثها الجريئة والخصبة من أن تبتعد عن أهدافها الرئيسيَّة: السعادة العامة.

الفصل الرابع
من علم المناهج الترانسندنتالية
تاريخ العقل المحض

لم يوضع هذا العنوان هنا إلا ليشير إلى مكانٍ بقي في المنظومة ويجب أن يُملأ مستقبلاً. وسأكتفي بإلقاء نظرةٍ خاطفةٍ، من وجهة نظرٍ ترانسندنتاليةٍ فقط، أي من طبيعة العقل المحض، على مجموع ما تمّت معالجته حتى الآن في هذا المجال، فهو يقدّم، نعم، الكثير من المباني، لكنها في حالة خراب وحسب.

ممّا يدعو للاستغراب وهو في ذات الحين لا يمكن تجنُّبه بطبيعة الحال، أن البشر، في طفولة الفلسفة، كانوا قد بدأوا من النقطة التي نودُّ بالأحرى أن ننتهي إليها اليوم، أي، أن ندرس في بادئ الأمر المعرفة بالله، والأمل أو حتى طبيعة عالم آخر. وأياً كانت فظّةً المفاهيم الدينيّة التي أُدخلت بالممارسات القديمة وهي لا تزال موجودةً لدى الشعوب المتوحّشة، فإن هذا لا يمنع من ذلك بعض الأعضاء الأكثر استنارةً من أن يكرّسوا أنفسهم لأبحاثٍ حرّةٍ حول هذا الموضوع، وقد اتّضح أنه لا يمكن أن يوجد طريقٌ شاملٌ وأكثر أماناً لمرضاة القدرة غير المنظورة حاكمة العالم، لكي نكون سعداء أقلّه في عالمٍ آخر. فاللاّهوت والأخلاق كانا إذاً الدافعين، أو بالأحرى نقطتي الوصل بين كلّ الأبحاث العقليّة والمجرّدة التي تمّ الاهتمام بها في ما بعد دائماً. وقد كان اللاّهوت مع ذلك الأوّل بالمعنى الصحيح، الذي دفع قليلاً فقليلاً فقط العقل النظريّ باتجاه المشروع الذي أصبح في ما بعد شهيراً تحت اسم الميتافيزيقا.

لا أُريد أن أُميّز الآن بين الحقب التي حدث فيها هذا التغيير أو ذاك في الميتافيزيقا، وإنما أريد فقط أن أقدّم نظرةً عامّةً على تنوُّع الفكرة التي سبّبت الثورات الرئيسيّة. وأجد هنا قصداً مثلثاً أُثيرت

بصدده التغيُّرات الكبيرة على مسرح النزاع هذا.

1- بالنظر إلى موضوع كلّ معارفنا العقليَّة، وقد يقسِّم الفلاسفة إلى **حسِّيِّين وذهنيِّين**. يمكن أن يُسمَّى إيبقوروس (epikouros) أشهر فلاسفة الحساسيَّة وأفلاطون (Plato) أشهر فلاسفة الفلسفة الذهنيَّة. لكن هذا التمييز بين المدارس، مهما كان دقيقاً، كان قد بدأ في الأزمنة الأكثر قدماً وبقي على حاله لمدَّةٍ طويلةٍ من دون انقطاع. كان أتباع المدرسة الأولى يدَّعون بأنه لا حقيقة فعليَّة إلا في موضوعات الحواسّ، وأن كلّ ما تبقَّى هو خياليّ؛ وكان أتباع المدرسة الثانية يقولون على العكس إنه لا يوجد في الحواسّ شيءٌ سوى ظاهرٍ، أن الفهم وحده يعرف الحقيقيّ. لهذا السبب لم يكن أتباع المدرسة الأولى مع ذلك يُنكرون كلَّ حقيقةٍ على مفاهيم الفهم، لكن هذه الحقيقة لم تكن في أعينهم إلا **منطقيَّةً**، في حين أنها كانت بالنسبة إلى أتباع المدرسة الثانية باطنيَّةً (mystisch). كان أولئك يقبلون **مفاهيم ذهنيةً**، لكنهم لم يكونوا يقبلون إلا **موضوعاتٍ** حسِّيَّة. كان هؤلاء يطالبون بأن تكون الموضوعات **ذهنيَّةً** فقط، وكانوا يزعمون إمكانية أن ثمة **عياناً** يُنتجه فهمٌ محض، لا يصحبه أيٌّ من الحواسّ، لأن هذه، بحسب رأيهم، لم تكن إلا لأن تشوِّش الفهم المحض.

2 ـ بالنظر إلى أصل معارف العقل المحضة، هل أنها تستمدُّ الأصل من التجربة أو أنها، بصرف النظر عن هذه، لها مصادرها في العقل؛ يمكن أن يُعتبر أرسطوطاليس زعيم التجريبيِّين، **وأفلاطون**، بالمقابل، زعيم **نظرية العقل**. **لوك** الذي تبع في الأزمنة الحديثة الأوَّل، **ولايبنتز** الذي تبع الثاني (مع بُعدٍ كافٍ عن منظومته الباطنية)، إلا أنهما لم يستطيعا أيضاً أن ينجحا في هذا النزاع في الوصول إلى قرار. لقد تصرَّف **إيبقوروس** على الأقلّ، من جهته، بانسجام مع نفسه أكثر بكثيرٍ في ما يتعلَّق بمنظومته الحسِّيَّة (لأنه لم يذهبْ أبداً في استنتاجاته إلى أبعد من حدود التجربة)، ممَّا فعله كلٌّ من

أرسطوطاليس ولوك (خاصّةً هذا الأخير)؛ لأنه، بعد أن اشتقّ كلّ المفاهيم وكلّ المبادئ من التجربة، قام باستخدام لها قاده إلى الزعم بأنه يمكن البرهان على وجود اللّه وخلود النَفس (مع أن هذين الموضوعين يقعان بالكامل خارج حدود تجربةٍ ممكنةٍ) بمثل ذلك الوضوح الذي لقضيَّةٍ رياضيّاً.

3 ـ **بالنظر إلى المنهج** .إذا أردنا أن نُطلق على شيءٍ ما اسم منهج، يجب أن يكون طريقةً تعمل بموجب مبادئ. والحال أنه يمكن أن يقسم المنهج السائد اليوم في هذا الميدان من البحث إلى طريقةٍ طبيعيَّةٍ وطريقةٍ علميّة. الطريقة الطبيعيَّة للعقل العام الخالي من العلم (الذي يسمّيه العقل السليم)، وهي قادرةٌ بالنسبة إلى الأسئلة الأكثر سموّاً التي تؤلّف محتوى الميتافيزيقا، أن تصل إلى نتائج أكثر خصوبةً من تلك التي يمكن أن يصل إليها التنظير. وينتهي به الأمر إذاً إلى أن حجم القمر وطول بعد المسافة إليه قابلان لأن يعيَّنا بدقةٍ أكبر بالعين المجردَّة ممَّا يعيَّنا بلفٍ ودورانٍ رياضيّ. إنه لمجرّد بغضٍ للتفكير العلميّ، مختَزَلٌ إلى مبادئ، ثمَّ، إن إهمال كلّ الوسائل التقنيَّة، المتباهى بها كـ **منهج حقيقيّ** لتوسيع معرفته، لهو أكثر استحالة. لأنه، في ما يتعلّق بأولئك الطبيعيين، لأنهم **يفتقرون** إلى إدراكٍ أوسع، فلا شيء يبرّر اتهامهم بأيّ شيء. هم يتبعون العقل العامَّ من دون أن يتبجحّوا بجهلهم كمنهجٍ يجب أن يحتوي السرَّ الذي يسمح بسحب الحقيقة من بئر **ديمقريطس**[64] العميق.

---

(64) (Demokritos) (460 ـ 371 ق. م.)، فيلسوفٌ يونانيٌ، مؤسّس المدرسة الذرّيّة. وعنده أن كلّ شيءٍ يوجد في فراغٍ أزليّ، وباتصال الأشياء مع بعضها وانفصالها عن بعضها تنشأ العوالم والأشياء وتزول. النفس عنصرٌ من نارٍ وتتكوّن من ذرّاتٍ مستديرةٍ تتوزّع في كلّ الجسم. عضو التفكير هو فقط في الدّماغ. السعادة هي الخير الأسمى. وقد سمّاه الأقدمون «الفيلسوف الضاحك».

"ما لديَّ من حكمةٍ يكفيني. أنا لا أُبالي البتة بأن أكون ما هم **أرِكزيلاس والصولونيون** الحزانى".

برسيوس

(Quod sapio satis est mihi; non ego curo Esse quod Arcesilas aerumnosique Solones(*), Pers.)(65).

تشكِّل هذه الأبيات شعارهم الذي يمكنهم أن يعيشوا معه سعداء ويستحقُّون التصفيق من دون أن يهتمُّوا بالعلم ومن دون أن يعيقوا عمليَّاته.

أما بالنسبة إلى أولئك الذين يتبعون منهجاً **علمياً**، فيمكنهم أن يختاروا إما المنهج **الدوغمائيّ** أو الرَّيبيّ، ولكن يجب عليهم في جميع الحالات أن يعملوا على الأقلّ **بطريقةٍ منظوميَّة**. وإذا سمَّيت هنا، في ما يتعلَّق بالمنهج الأول فولف (Wolf) الشهير وبالنسبة إلى الثاني دايفد هيوم، فإنني أستطيع، بالنسبة إلى مقصدي الحاضر، ألا أسمّي آخرين سواهم. **الطريق النقديُّ** يبقى هو وحده مفتوحاً. فلو تفضَّل القارئ وصبر على مرافقتي في هذا التجوال، فإنه يستطيع الآن - إذا أراد أن يساهم بما لديه في تحول هذا الدرب إلى طريقٍ سلطانيَّةٍ - يستطيع أن يحكم على ما لم تنجح قرونٌ عدَّةٌ في تحقيقه، ألن يتحقَّق أيضاً قبل نهاية هذا القرن، أي إرضاء العقل البشريّ كلِّيّاً في ما شغل دائماً رغبته في المعرفة، ولكن إلى حدِّ الآن بلا طائل.

(*) من "هجائيات" برسيوس، III، البيتان 79 - 78.

(65) هو (Aulus Persius Flaccus) (34 - 62) شاعرٌ لاتينيٌّ. تقع هجائياته في إطار الأخلاق الرواقية.

ثبت المصطلحات

آلية	Mechanismus
إبصار/ الإدراك الواعي	Apperzeption
أبلغ	Mitteilen
اتفاق/ توافق	Einstimmung
أثر	Wirkung
احترام	Achtung
إحساس	Empfindung
أخلاق	Moral / Sitten
أخلاقية	Moralitaet/ Sittlichkeit
إدراك حسّيّ	Wahrnehmung
ادّعاء/ زعم	Anspruch
إرادة	Wille
ارتباط/ ترابط	Verbindung

Grund	أسّ/ أساس/ علّة
Substratum	أساس
Bewegungsgrund	أساس/ علّة محرّكة
Naturanlage	استعداد طبيعيّ
Gebrauch	استعمال/ استخدام
Autonomie/ Unabhaenigkeit	استقلال/ استقلالية
Deduktion	استنباط
Ableiten/ Ableitung	اشتقّ/ اشتقاق
Oberste	أعلى/ أسمى
Voraussetzung	افتراض/ فَرَضية
Hypostasieren	أقنَم
Gott	الله
Unlust	التزام
Verbindlichkeit	ألم
Hypothetischer Imperativ	أمر شرطيّ
Kategorischer Imperativ	أمر مطلق
Imperativ	أمر ملزم
Gebot	أمر/ وصية
Analytik	أنالوطيقا

Glaube	إيمان
Apodiktisch	برهانيّ/ قطعيّ
a posteriori	بعدياً
Synthese	تأليف/ تركيب
Spekulation	تأمل/ تنظير
Erfahrung	تجربة
Empirisch	تجريبي
Empirismus	تجريبية
Willkuer	تحكُّم/ تعسُّف
Analytisch	تحليليّ
Transcendental	ترانسندنتالي
Beschaffenheit	تركيبة/ طبيعة
Synthetisch	تركيبي
Gesetzgebung	تشريع
Uebereinstimmung	تطابق/ توافق
Bestimmung	تعيين/ مصير
Receptivitaet	تقبُّل
Annehmlichkeit	تلذُّذ
Spontaneitaet	تلقائية

Analogie	تماثل
Identitaet	تماهي
Vorstellung	تمثُّل
Heteronomie	تنافر
Organisation	تنظيم
Mannigfaltigkeit	تنوُّع/ كثرة
Aufklaerung	تنوير
Selbstschaetzung	توقير الذات
Kultur	ثقافة
Noetigung	جبر/ إلزام
Gemeinschaft	جماعة
Modalitaet	جهة
Argument	حجّة
Sinnlichkeit	حساسية
Gemeinsinn	حسّ عامّ
Urteil	حكم
Eigenschaft	خاصّية
Gut	خير
Hoechstes Gut	خير أسمى

Oberstes Gut	خير أعلى
Leitfaden	خيطٌ هادٍ
Triebfeder	دافع
Dialektik	ديالكتيك/ جدلية
Subjekt	ذات
Subjektiv	ذاتي
Verstand	ذهن/ فهم
Verknuepfung	ربط/ اقتران
Zufriedenheit	رضا
Begierde	رغبة
Kausalitaet	سببيّة
Wohlgefallen	سرور
Glueckseligkeit	سعادة
Erhabenheit	سموّ
Erhabenheit	سموٌّ/ جلالة
Persoenlichkeit	شخصية
Boese	شرّ
Erklaerung	شرح/ توضيح/ تفسير
Legalitaet	شرعية

Gesetzmaessigkeit	شرعيّة وفقاً لقانون
Gefuehl	شعور
Schema	شيما
Ding an sich	شيء في ذاته
Disciplin	صراط/ نظام
Rechtschaffenheit	صلاح/ استقامة
Allgemeingueltigkeit	صلاحية شاملة
Figur/ Form	صورة/ شكل
Notwendigkeit	ضرورة
Gewissen	ضمير
Natur	طبع/ طبيعة
Charakter	طلع/ صفة مميّزة
Gueltigkeit	طيبة/ صحّة
Schein	ظاهر
Erscheinung	ظاهرة
Sinnenwelt	عالم محسوس
Verstandeswelt	عالم معقول
Verstandessatz	عبارة/ قضية
Groesse	عِظَم/ كِبَر

Strafe	عقاب/ قصاص
Vernunft	عقل
Intelligenz	عقل/ ذكاء
Gemeine Vernunft	عقل مشترك
Ursache	علّة
Endursache	علّة نهائية
Praktisch	عمليّ
Element	عنصر/ أصل
Anschauung	عيان
Bestimmen	عيّن
Zweck	غاية/ هدف
Zweckmaessigkeit	غائية
Seligkeit	غبطة/ طوبى
Gegenstand	غرض/ موضوع
Schwaermerei	غلّواة/ حماس
Unbedingt	غير مشروط
Selbsttaetigkeit	فاعلية تلقائية
Individuum	فرد
Tugend	فضيلة

Handlung	فعل
Wollen das	فعل الإرادة
Taetigkeit	فعل/ عمل
Gedanke/ Idee	فكرة
Gemuet	فكر/ نفس/ ذهن
An sich selbst	في ذاته
Empfaenglichkeit	قابلية
Regel	قاعدة
Gesetz	قانون
a priori	قبْلياً
Heiligkeit	قداسة
Vermoegen	قدرة/ مَلَكة (أحياناً: قوة)
Endabsicht	قصد نهائيّ
Kategorisch	قطعيّ
Zwang	قهر/ قسر
Wert	قيمة
Wesen	كائن
Urwesen	كائن أصلي
Wuerde	كرامة

All	كلّ/ كلٌّ واحد
Totalitaet	كلّيّة
Allheit	كليّ/ شمول
Allgemein	كلّيّة/ عام
Vollkommenheit	كمال
Dasein	كيان/ وجود
Qualitaet	كيف/ كيفية
Das Unbedingte	لامشروط
Lust	لذّة
Sollen	لزم/ ينبغي
Materie	مادة
Grundsatz	مبدأ
Bestimmungsgrund	مبدأ تعيين/ مبدأ معيّن
Lehrsatz	مبرهَنَة/ قضية
Gleichartig	متجانس
Ideal	مثال
Idealism	مثالية
Praktische das	مجال عمليّ
Antrieb	محرِّك/ دافع/ باعث

Folgerung	محصّلة/ نتيجة
Rein	محض
Geschoepf	مخلوق
Einbildungskraft	مخيّلة
Pathologisch	مَرَضيّ
Das Angenehme	المرضي
Wohlbefinden	مسرّة/ سعادة
Maxime	مسلّمة
Apagogisch	مشروط بأن
Postulat	مصادرة
Zufaelligkeit	مصادفة
Interesse	مصلحة/ منفعة
Zweckmaessigkeit	مطابقة للغاية/ غائية
Gesetzmaessigkeit	مطابقة للقانون
Absolut	مطلق
Erkenntnis	معرفة
Transzendent	مفارق
Begriff	مفهوم
Heilig	مقدّس

Kategorie	مقولة
Angemessen	ملائم
Urteilskraft	مَلَكة الحكم
Begehrungsvermoegen	مَلَكة الرغبة
Erkenntnisvermoegen	مَلَكة المعرفة
Vernuenfteln	مماحكة عقلية
Regulativ	منظِّم
System	منظومة
Systematisch	منظوميّ
Geschicklichkeit	مهارة
Object	موضوع/ شيء
Objektiv	موضوعيّ
Neigung	ميل
Produkt	ناتج
Folge/ Schluss	نتيجة/ استدلال
Widerstreit	نزاع/ منازعة
Reflexion	النظر العقليّ
Spekulativ	نظريّ/ تأمليّ
Antinomie	نقيضة

Art	نوع/ طريقة
Noumenon	نومنون
Gesinnumg	نيّة
Absicht	نيّة/ قصد/ أحياناً/ مقصد
Pflicht	واجب
Faktum	واقع
Wiklichkeit	واقع/ حقيقة
Reali	واقعي
Einheit	وحدة
Mittel	وسيلة
Bewusstsein	وعي
Selbtbewusstsein	وعي الذات

الفهرس

ـ ب ـ

ـ ت ـ

ـ د ـ

ـ ر ـ

ـ ز ـ

ـ س ـ

ـ ش ـ

ـ ع ـ

459، 461، 464، 469،
471، 473، 475، 477،
491، 516، 526، 529،
537 538، 555، 603،
605 606، 626 627،
635، 649، 652 653،
655 658، 660 661،
664، 676، 681، 685،
688، 695، 703 706،
708 710، 712، 715
717، 725 728، 735،
738، 742، 745، 759
762، 764، 770، 774،
782، 790 ـ 792، 803
807، 809 ـ 813، 816
817، 820

علم المقارنة: 57، 237، 350 ـ
351، 356، 391، 431،
523، 604، 617، 664،
771، 796

علم الملاحظة: 45، 98، 106،
117، 122، 157 158،
181، 271، 324، 326،
328، 343، 418، 432،
444 445، 480، 505،
525، 554، 577، 610،
636، 674، 678، 708،
723، 745، 814

علم المنطق: 22، 24، 29 ـ
32، 42، 59، 90، 123،
125 130، 132 135،
137 139، 142، 145
147، 149 ـ 150، 152
153، 158، 160 161،
173، 175، 202، 209،
211، 222، 231 234،
249، 251 252، 276،
281، 289، 317، 321،
332، 334، 336، 341،
350، 353، 355، 357،
364 ـ 365، 375، 378 ـ
380، 382، 385 386،
396، 403، 406 407،
409، 412، 418، 420،
425، 434، 460، 476 ـ
479، 522، 603 605،
620، 624، 633، 664
665، 667 669، 671 ـ

ـ غ ـ

ـ ف ـ

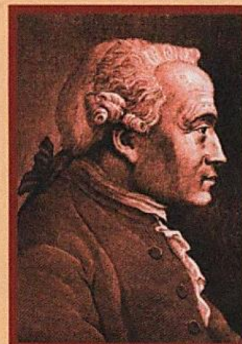
ـ ق ـ

ـ ك ـ

ـ ل ـ

ـ م ـ

نقد
العقل المحض



- أصول المعرفة العلمية
- ثقافة علمية معاصرة
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- تقنيات وعلوم تطبيقية
- آداب وفنون
- لسانيات ومعاجم

بعد صمتٍ دام سبع سنوات، خرج الفيلسوف الألماني إيمانويل كَنْت عام 1781 بكتابه الشهير **نقد العقل المحض** (*Kritik der reinen Vernunft*) الطبعة (A) ليتبعها بعد سبع سنوات أخرى بالطبعة الثانية المنقحة (B)، ملخصاً فيه نقده الميتافيزيقي بثلاثة أسئلة: ماذا يمكنني أن أعلم؟ ماذا عليَّ أن أفعل؟ وما الذي يحقُّ لي أن آمله؟ وقد اعتُمِدت كلتا الطبعتين في هذه الترجمة إلى اللغة العربية. وعلى الرغم من أنّ القارئ العربي قد يقع في بعض الإرباك أثناء القراءة إلّا أنه سيحصل بالمقابل على نصّ كامل يُقرأ بتمعُن.

هذا هو الكتاب الذي قال فيه الفيلسوف شوبنهاور "إنه أهمُّ كتابٍ كُتب في أيِّ وقتٍ كان بأوروبا". فلا ريب في أن اعتماد كَنْت على الفهم العامِّي، وعلى الإنسان العاديِّ وعلى أهمية صدقه وصدقيته قد حثَّ الفلاسفة على الاقتراب من واقع الناس ومشاكلهم وهمومهم وأبطلَ "الأبراج العاجية" للفلسفة. إنّ مَن اتَّبع الفلسفة الكَنْتية الترانسندنتالية يدرك أبعاد القول الشائع: "بإمكانك أن تكون مع كَنْت أو أن تكون ضدَّه، لكنك لا تستطيع أن تتفلسف من دونه".

• **إمانويل كَنْت** (1724 ـ 1804): أبرز الفلاسفة الذين أسّسوا الفلسفة الترانسندنتالية التي جعلت من «الفلسفة الألمانية» أهم التيارات الفلسفية، وهو تيار يعود في الأيام الحاضرة إلى الانتشار.

• **غانم هنا**: درّس الفلسفة سابقاً في جامعتي دمشق والكويت.

المنظمة العربية للترجمة

الثمن: 38 دولاراً
أو ما يعادلها

ISBN 978-9953-0-1174-5